JESÚS DE NAZARET

visto por los testigos de su vida

Etienne Trocmé

ÉTIENNE TROCMÉ

JESÚS DE NAZARET

visto por los testigos de su vida

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1974

Versión castellana de SANTOS GONZÁLEZ DE CARREA, de la obra de ÉTIENNE TROCMÉ, *Jésus de Nazareth vu par les témoins de sa vie*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel 1971

ISBN 84-254-0942-X

 DEPÓSITO LEGAL: B. 10.387-1974 PRINTED IN SPAIN

GRAFESA - Nápoles, 249 - Barcelona

Al presidente y profesores del University College, de Cambridge, que al recibirme como a uno de ellos, en la primavera de 1971, hicieron posible que escribiera este libro.

NOTA EDITORIAL

ÉTIENNE TROCMÉ es un estudioso perteneciente a la generación posterior a RUDOLF BULTMANN, y su *Jesús de Nazaret* podría situarse, entre las obras que intentan una nueva inquisición de la figura histórica de Jesús, si bien sea difícil clasificarlo en la línea de un KÄSEMANN o de un PANNENBERG, dado lo personal de su método y de su intención.

Estamos ante un libro que, aprovechando el inmenso cúmulo de materiales que el autor reunió en *La formation de l'Évangile selon Marc,* quiere aproximarnos a las reacciones de estupor, de fe, de recelo, o de rechazo, que los dichos del Jesús histórico, así como sus apotegmas, palabras biográficas, parábolas, milagros y actitudes públicas causaron en las diversas categorías de gentes que escucharon o vieron al Maestro.

El lector podrá quedar perplejo, entre la duda y la admiración, ante la teoría de TROCMÉ sobre el origen de las parábolas, entendidas como narraciones de sobremesa de Jesús sobre temas de sabiduría popular y de moral natural; parecida reserva experimente quizá el lector sobre la opinión del autor acerca del medio ambiente en que se transmitieron en los orígenes las narraciones de milagros. Pero no se podrá achacar a TROCMÉ ni falta de documentación ni sagacidad en edificar sus hipótesis brillantes y sugerentes.

Un libro, pues, que, en mayor grado que el de DAVID FLUSSER, y en la línea de SCHÜRMANN, C.H. DODD, e incluso X. LÉON-DUFOUR, nos acerca al punto original donde surgen, como acontecimiento, los dichos y los hechos de *Jesús de Nazaret*.

INTRODUCCIÓN

Es bien sabido que no faltan libros que pretenden revelar a los lectores el secreto de Jesús y darles la interpretación definitiva de este personaje sobre el que tanto se ha escrito. Los hay de todos los gustos: desde los más sencillos a los más sofisticados, desde los más convencionales a los más innovadores.

Tanto la proliferación como su gran diversidad serían del todo naturales si no fueran más que el reflejo del interés que sienten hacia Jesús miembros de las más variadas tendencias espirituales. Pero es la verdad lo que cada autor pretende expresar y casi siempre imponer a sus lectores, y, a veces, ¡cuánta es la pasión que se pone en este empeño!

Se sabe que la verdad es difícil de captar. Y la verdad histórica es todavía más arisca que la de aquellas hermanas suyas a las que se llega por medio de la experimentación y del razonamiento. Y sobre todo, cuando se trata de un hombre alejado de nuestro tiempo y que no ha dejado tras sí ningún documento escrito, como es el caso de Jesús.

La gran mayoría de los que emprenden la tarea de explicar a los contemporáneos la figura del profeta de Nazaret no sospechan siquiera la complejidad técnica de los estudios a los que deberían dedicarse antes de ponerse a escribir. Los que

han realizado este trabajo de documentación y de crítica con la seriedad requerida, raramente tienen el valor de reconocer que los resultados a los que han llegado son de tal manera complejos, que su síntesis final tiene que resentirse necesariamente de una simplificación arbitraria.

Intentaremos mostrar en estas páginas que los textos que nos permiten conocer a Jesús son mucho más diversificados y difíciles de analizar de lo que generalmente se cree. Nos esforzaremos también en mostrar por qué no se prestan a una síntesis plenamente satisfactoria, de la que pudiera afimarse que es *la* verdad sobre Jesús.

Aunque se dejen de lado todas las opiniones relativas a Jesús emitidas después de su muerte e incluso se descuide el punto de vista de los contemporáneos que le fueron hostiles o indiferentes, todavía hay en los textos que remontan a los testigos favorables de la vida de Jesús elementos con que reconstruir cuatro o cinco imágenes diferentes de este personaje misterioso.

Dicho esto, debemos preguntarnos a qué puede conducir una constatación semejante, muy apropiada para desorientar a los amantes de verdades simples. Esperamos convencer a nuestros lectores de que no tiene como fin volatilizar la figura de Jesucristo, sino que, al contrario, significa para los creyentes una llamada a profundizar más su fe y, para los no creyentes, una invitación a no escamotear el problema que Jesús les pone.

La exposición que sigue ofrece, ampliándolas, las *Speaker's Lectures* que presentamos en la Universidad de Oxford en 1965-1966. Nuestros colegas M.A. Chevallier, presidente de la Universidad de ciencias humanas de Strasbourgo, y B. Jay, profesor adjunto de la facultad de teología protestante de la misma Universidad, se han dignado leer el manuscrito con ojo crítico. Debemos agradecerles todas las sugerencias, que

estimamos muy valiosas, aun en el caso en que nos hemos visto obligados a no seguirlas. Ph. Maire, pastor protestante, ha tenido a bien encargarse de la redacción de los índices y de la primera corrección de las pruebas. Le expresamos el mayor agradecimiento por la ayuda prestada.

CAPÍTULO PRIMERO

EL ESTANCAMIENTO DE LAS VIDAS DE JESÚS

Como es sabido, el género literario de biografías de Jesús no cuenta más de 200 años de existencia, pues la obra que generalmente se considera como la primera de este género es la de H.S. Reimarus, *La intención de Jesús y de sus discípulos*, publicada en 1778 [1]. Esto quiere decir que se trata de un género relativamente nuevo, que precisó muchos decenios para madurar, dado que el medio ambiente cultural estaba mal preparado para recibirlo.

La publicación en 1835 de la *Vida de Jesús* de David-Friedrich Strauss [2] y la de Renan en 1863 [3] marcan la llegada del género a su pleno desarrollo. En efecto, se trata de dos obras brillantes, construidas mucho más sólidamente que las precedentes. Por otra parte, desencadenaron polémicas tan vivas que el trabajo científico sobre la vida de Jesús se vio estimulado, y numerosos ambientes, hasta entonces indiferentes, comenzaron a interesarse en el asunto.

Strauss lanzó la idea de que los relatos evangélicos debían ser comprendidos, ante todo, como expresión simbólica de

---

1. *Vom dem Zwecke Jesu und seine Jünger*, publicado por G.E. LESSING, Berlín.

2. *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, 2 vols., Tubinga.

3. *Vie de Jésus*, París 1863; trad. cast.: *Vida de Jesús*, E.D.A.F., Madrid 1968.

ideas religiosas, es decir, como mitos. Por lo mismo, la investigación sobre Jesús debía tener como principal objetivo descubrir los grandes temas teológicos ilustrados por esta figura, cuya realidad histórica interesaba poco conocer.

Por su parte, Renan ofrecía un relato coherente de la vida de Jesús, lleno de seducción y científicamente fundado, que eliminaba las interpretaciones teológicas en beneficio de una reconstrucción psicológica del personaje central del drama. El lector se sentía animado a aceptar lo que se le presentaba como resultado normal de un estudio atento de las fuentes.

Ambos hicieron escuela, a pesar de las controversias que sus obras suscitaron. Hasta nuestros días, la casi totalidad de las vidas de Jesús se conectan con uno de estos dos tipos, pese a todos los remolinos que con frecuencia ocultan la continuidad de uno u otro. Así, la devastadora *Historia de la investigación sobre la vida de Jesús*, publicada en alemán en 1906 [4], no hizo desaparecer el tipo renaniano, mientras que, a partir de 1919, la adhesión espectacular al tipo straussiano de K.L. Schmidt, R. Bultmann y todos los jóvenes defensores de la «teología dialéctica» no logra modificarlo demasiado. Es cierto que se han realizado progresos innegables en un siglo, con todo la casi totalidad de las vidas de Jesús que aparecen hoy se vinculan aún a una de estas dos orientaciones.

I

Dentro de la corriente renaniana se dan profundas divergencias. Pero se piensa todavía que los Evangelios son, ante todo, relaciones de hechos históricos de los que la crítica puede sacar una biografía de Jesús, a condición de rodearse de todas las precauciones necesarias.

4. *Geschichte der Lebens-Jesu-Forschung*, ²1913; Tubinga ⁶1951.

a) Un primer grupo cree que puede encerrar todos los datos que nos proporcionan las fuentes dentro del cuadro de una teoría explicativa, generalmente audaz, de la persona y de la obra de Jesús. Dejamos de lado las novelas elaboradas sobre una supuesta locura de Jesús o sobre una interpretación psicoanalítica necesariamente arbitraria, y también las discusiones recientes en torno a la homosexualidad de la que algunos han pretendido hacer la clave de la personalidad de Jesús. Se trata, en el fondo, de testimonios curiosos de nuestro tiempo y de la atracción que el Nazareno ejerce aún hoy sobre muchos contemporáneos nuestros.

No se debe conceder tampoco mucha atención a las verdaderas novelas policíacas que muchos, siguiendo a Reimarus, se obstinan en componer en torno a la crucifixión y resurrección de Jesús, y cuyo ejemplo más reciente es la obra decepcionante de H. Schonfield [5]. La insuficiencia de las fuentes disponibles no es razón aceptable para transformar a Jesús y a los discípulos en personajes de Conan Doyle o de Agatha Christie.

Por el contrario, hay cosas dignas de ser retenidas en estudios demasiado sistemáticos ciertamente, pero que ponen el acento sobre un aspecto de la actividad de Jesús que los documentos evangélicos ilustran de manera irrefutable. Así, cuando Albert Schweitzer, seguido por sus discípulos, reduce la figura de Jesús al rango de un profeta anunciador de la llegada inminente del fin, tiene en cuenta un aspecto importante de su predicación [6]. Su único defecto está en considerar este aspecto como la motivación principal de su héroe, cuando en realidad, si nos atenemos a los textos, es sólo una de las dimensiones de su mensaje.

Igualmente, cuando Andrés Trocmé, siguiendo las tesis mar-

---

5. *The Passover Plot,* Londres 1965.
6. Véase su obra *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis,* Tubinga 1901.

xistas de Kautsky y Barbusse, se esfuerza en comprender a Jesús como si fuera un revolucionario social, que utiliza la palabra como única arma para conseguir la distribución de la riqueza en Israel [7], la demostración, que se apoya en Lc 4, 16ss, puede parecer frágil. Sin embargo, sirve para atraer la atención sobre un rasgo muy característico, presente en muchos dichos de Jesús relativos a la riqueza: su preocupación por el pobre, pero también su interés por el rico a quien el Maestro quiere igualmente liberar.

Casi en la misma línea, se ha intentado descubrir a menudo en Jesús al jefe judío nacionalista, cercano a la secta de los zelotas, que buscaban la defensa del honor de Dios recurriendo para ello a la acción directa, que podía desembocar en el asesinato. La obra clásica en este género sigue siendo todavía la de Robert Eisler [8]. Las ideas de este sabio han sido acomodadas al gusto actual por un periodista americano, Joël Carmichael [9] y por un estudioso inglés, S.G.F. Brandon [10]. La hipótesis sirve para resaltar los contactos que Jesús tuvo ciertamente con los zelotas. Pero se trasforma en algo absurdo cuando se intenta hacer de ella el principio explicativo de toda la vida de Jesús, como recientemente ha demostrado Oscar Cullman [11].

Es también muy unilateral la tentativa de Ethelbert Stauffer de convertir a Jesús en el hombre de la oposición radical a Qumrán y a su ética [12]. Existen, sin duda, indicios de la polémica de Jesús contra las ideas morales de la comunidad esenia: W.D. Davies los ha puesto admirablemente en evidencia en

---

7. *Jésus et la révolution non violente,* Ginebra 1961.
8. ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣΑΣ Heidelberg 1928-1930.
9. *The Death of Jesus,* New York 1962.
10. *Jesus and the Zealots,* Manchester 1967.
11. *Jesús y los revolucionarios de su tiempo,* trad. cast.: Madrid 1971.
12. *Jesus. Gestalt und Geschichte,* Berna 1957; *Die Botschaft Jesu,* Berna 1959.

su voluminosa obra sobre el sermón de la montaña, aparecida en 1964 [13]. Pero no se puede reducir toda la actividad de Jesús a un enfrentamiento de este género, sobre todo si se tiene en cuenta que los Evangelios no nos han conservado la menor mención de los esenios y que el profeta de Nazaret fue víctima de los mismos ambientes sacerdotales, como lo había sido antes el Maestro de justicia.

b) Al contrario de estos audaces que creen poder explicar todo de un golpe, hay biografías de Jesús que proceden de tradicionalistas preocupados por defender ante todo la historicidad integral de los Evangelios, y en muchos de ellos existe también la preocupación de defender la doctrina cristológica clásica. Esto significa, al pronto, que la coloración apologética de sus trabajos es muy acusada y que muchos problemas corren el riesgo de ser escamoteados cuando, por ejemplo, se trata de las diferencias entre los Evangelios o de capítulos tan difíciles como son los relatos de la infancia en Mateo y en Lucas.

Con todo, en este campo se han realizado progresos muy serios desde las obras escritas para refutar a Renan. El conocimiento siempre más preciso que se adquiere del trasfondo palestino de la vida de Jesús viene particularmente aprovechado por estos autores: los textos rabínicos, que ahora es posible seleccionar en orden a usar sólo aquellos que pertenecen al siglo I; los textos de Qumrán, cuyo estudio ha avanzado mucho, aunque no se ha llegado todavía al final; los diversos descubrimientos arqueológicos, particularmente copiosos a partir de 1945. Todo esto supone otras tantas fuentes que permite suplir la escasez de datos evangélicos y ayudan a dibujar un paisaje de fondo lleno de color, sobre el que la biografía de Jesús adquiere, como consecuencia, mejor resalto. Después de Dalman, J. Jeremias ha sabido ofrecer un buen ejem-

13. *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge 1964.

plo de lo que se puede realizar en este campo en su obra *Jerusalén en tiempo de Jesús* [14]. Robert Aron, en el libro *Años oscuros de Jesús* [15], ha integrado en la vida de Jesús muchos elementos procedentes de fuentes rabínicas, que nos describen la vida familiar y profesional de la época.

Pero con esto tenemos sólo el decorado. Falta por escribir el drama. Y es ahora cuando comienzan las dificultades. Porque, ¿a qué sirve tener un buen decorado si sólo se dispone para la representación de una paráfrisis acrítica de textos evangélicos? El hombre moderno acepta con dificultad estos documentos tal como están, no sólo a causa de la ingenuidad de su cosmología, de su demonología o de su escatología, sino también por las contradicciones que encierran, siquiera se refieran tan sólo a la cronología y topografía. Frecuentemente son de una imprecisión desconcertante para el historiador. En muchos pasajes se nota la marca de retoques a menudo importantes. ¿Cuál es, por ejemplo, el texto primitivo de las bienaventuranzas? ¿El de Mateo 5 o el de Lucas 6? Y el del padrenuestro, ¿es el de Mateo 6 o el de Lucas 11? El texto primitivo de las palabras pronunciadas por Jesús en la última cena con los discípulos, ¿se encuentra en Marcos 14, en Lucas 22 o en 1Corintios 11?

Los tradicionalistas no parecen tener sensibilidad para estas dificultades, que pretenden esquivar con más o menos destreza. Baste indicar tres ejemplos. El historiador Daniel-Rops escribe *Jesús en su tiempo* [16], obra en la que se ponen de relieve, al mismo tiempo, la soltura del especialista perfectamente informado y la repulsa de toda crítica seria de los Evangelios, aunque se trate sólo de armonizarlos. Annie Jaubert, excelente especialista del judaísmo de ambos Testamentos y de la historia

---

14. *Jerusalem zur Zeit Jesu,* Gotinga ^{3}1962.
15. Trad. castellana, Madrid 1963.
16. Trad. castellana, Taurus, Barcelona 1960.

antigua del cristianismo, pone fin a un libro notable sobre *La fecha de la cena*[17] con unas páginas acerca del desarrollo de la pasión de Cristo, desconcertantes por su ingenuidad, en las que fuerza al máximo la conciliación, hasta en sus detalles, de las cuatro narraciones evangélicas, incluso en aquello en que todo el mundo está de acuerdo en admitir la divergencia. Finalmente, el cardenal Jean Daniélou, sabio de visiones atrevidas y de erudición sin par, no ha dudado en un opusculo reciente en defender la historicidad casi íntegra de los Evangelios de la infancia según Mateo y Lucas[18], cuando las profundas divergencias que existen entre ambos Evangelios, su aislamiento dentro del Nuevo Testamento y el carácter fuertemente legendario de la mayor parte de los relatos exigen del historiador una crítica vigilante y reforzada.

Estos excesos constituyen una especie de contrapeso a las construcciones arbitrarias de los negadores de la existencia histórica de Jesús y a las biografías unilaterales antes mencionadas. Con todo, no por eso son menos lamentables, ya que pueden convencer al público de que es necesario escoger entre extremistas o tradicionalistas, lo cual hace que la discusión tome un tono apasionado, cuando debiera comenzar por un estudio atento y sereno de los documentos disponibles. Gracias a Dios, ese trabajo paciente no ha sido abandonado entre los estudiosos que siguen el camino abierto por Renan.

c) En efecto, lo que puede denominarse como «biografías eruditas de Jesús» continúa siendo un género actual, a pesar de los asaltos que le han dirigido los mantenedores de la teología dialéctica en el período entre las dos guerras mundiales. Hay historiadores de gran mérito que se resisten al espíritu de sistemas y persisten en recoger los menores indicios relativos a la persona y a la obra del Nazareno, sometiéndolos a la crítica

---

17. *La date de la Cène,* París 1957.
18. *Los Evangelios de la infancia,* Herder, Barcelona 1969.

según los métodos clásicos y presentando trabajos que no ceden al gusto de lo sensacional, sino que ofrecen de su personaje un cuadro satisfactorio para el espíritu.

Uno de los defectos de esta escuela, por lo demás muy ramificada, es su pretensión de realizar la perfecta biografía universitaria de Jesús basada en un esquema topográfico y cronológico lo más completo posible, una interpretación psicológica del personaje central y de su evolución, una explicación sociológica y jurídica tan clara como sea posible del éxito, del fracaso y de la condenación del héroe, un análisis de las influencias recibidas y de su verdadera originalidad, etc. Todo esto significa pedir demasiado a los textos que nos dan información.

Más tarde se volverá sobre este punto, en lo que concierne a los documentos cristianos, es decir, los Evangelios canónicos principalmente. De momento nos contentamos con hacer notar que la célebre obra de Karl Ludwig Schmidt, *El marco de la historia de Jesús* [19], donde se demuestra sin lugar a dudas el carácter artificial del plan topográfico y cronológico de los Evangelios, no ha sido todavía refutada y que sus conclusiones se descuidan con demasiada frecuencia. Por otra parte, los documentos no cristianos son tan escasos y de tan poca importancia que sólo se puede hallar en ellos recortes sobre puntos particulares de datos que nos suministran las fuentes cristianas. De ahí que los biógrafos de este grupo tiendan a pasar demasiado rápidamente sobre las insuficiencias de su documentación y construyan sus conclusiones sobre fundamentos frágiles.

Al decir esto, no queremos denunciar solamente las insuficiencias críticas de las biografías de tendencia más bien conservadora, como la de Vincent Taylor [20], excesivamente preocu-

---

19. *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlín 1919; reimpresión: Darmstadt 1964.
20. *The Life and Ministry of Jesus*, Londres 1955.

pado en demostrar que existía en Jesús una «conciencia mesiánica» muy completa, o la de David Flusser[21], que utiliza los relatos evangélicos de la pasión de manera extrañamente ingenua desde el punto de vista histórico. Queremos oponernos también a la manera como muchos especialistas manejan la crítica literaria y la crítica histórica cuando estudian las palabras o los hechos que los Evangelios nos ofrecen de Jesús. Eliminar como inauténticas y helenísticas todas las palabras en las que Jesús se atribuye una función sobrenatural o un título más o menos mesiánico es un error de método que extraña se cometa después que se ha manejado la literatura judía de uno y otro Testamento, a comenzar por algunos textos de Qumrán. Por otra parte, el aceptar como auténticos únicamente los dichos que contradicen la fe de la Iglesia posterior, no es tampoco una posición sólida, a menos que se haga de este principio un uso muy prudente, pues la fe en cuestión la conocemos muy imperfectamente y se corre el peligro, cuando se generaliza dicho criterio, que nos quedemos con un mínimo del que habría que partir siempre de nuevo. M. Goguel no ha sabido evitar este peligro en su *Jesús*[22]. Y posteriormente, N. Perrin no ha tenido mucho más éxito en su libro *Descubrimiento de la enseñanza de Jesús*[23].

Esto no obstante, las biografías doctas de tipo clásico siguen apareciendo a un ritmo bastante impresionante. Además de los nombres ya mencionados, indiquemos todavía los de Charles Guignebert (1933; reed. 1969), Martín Dibelius (1938, reimpresión), Morton S. Enslin (1961), H. Werner Bartsch (1970), C.H. Dodd (1971), a los que podrían añadirse bastantes más. Aunque se piense quizá que se trata de un género un tanto

---

21. *Jesus in Selbstzeugnissen und Bildokumenten,* Reinbeck en Hamburgo 1968.

22. *Jésus,* París 1932.

23. *Rediscovering the Teaching of Jesus,* Londres 1967.

pasado de moda, fuerza es reconocer que conserva su vitalidad.

Esta vitalidad se manifiesta en ciertos progresos lentos tal vez, pero innegables. Así, por ejemplo, la oposición clásica entre lo «palestino» y lo «helenístico» recibe ahora las atenuaciones necesarias, tras los descubrimientos de Qumrán, que nos permiten conocer un judaísmo palestino mucho más especulativo y más penetrado de influjos externos que lo que permitía imaginar la literatura rabínica. Además, el reconocimiento progresivo de la dimensión social y política de la actividad de Jesús debe ser saludado como la victoria del buen sentido histórico frente a las tesis extremistas, sea de los que lo eliminan totalmente, sea de los que quieren ver en ello el centro explicativo de todo. A este respecto, los trabajos de Oscar Cullmann, *Dios y el César*[24], *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*[25], han abierto camino, y H.W. Bartsch ha aportado recientemente algunas sugerencias de gran interés.

¿Es preciso afirmar también que las biografías doctas son el mejor antídoto contra las fantasías pintorescas de los negadores de la existencia histórica de Jesús? Para percibir dónde está lo verdaderamente serio, basta comparar el trabajo concienzudo y las conclusiones, ciertamente divergentes, pero siempre equilibradas, a las que llegan los historiadores antes mencionados, con las acrobacias pseudocomparativas y el desprecio de los textos que caracteriza a los «mitólogos». De este punto volveremos a hablar de nuevo.

II

El segundo tipo de los que se apasionan por Jesús está formado por los que descienden de D.F. Strauss y consideran

24. *Dieu et César*, Neuchâtel 1956.
25. Trad. castellana, Madrid 1971.

nuestros documentos principales — los Evangelios — como fuentes que permiten ante todo conocer ideas religiosas, dando a los relatos un valor esencialmente simbólico o «mítico». La tarea principal del crítico debe ser la reconstitución del mensaje religioso que los autores de los libros nos han querido trasmitir cuando nos hablan de Jesús. Según algunos, una finalidad secundaria en el estudio de los Evangelios es descubrir el mensaje histórico de Jesús, extrayéndolo de la masa de ideas porteriores donde se halla oculto.

a) Algunos autores de este grupo creen que la conclusión que D.F. Strauss no sacó de su estudio debía ser, en buena lógica, la interpretación mítica de los Evangelios: Jesús es sólo un personaje mitológico, al que los evangelistas dieron carácter histórico en una época relativamente tardía. La idea no es nueva, pues ya en 1799 Volney escribía que Jesús no era otra cosa que el dios sol. Pero la idea sólo fue objeto de amplias discusiones después de comienzos de siglo, en las muy diversas formas que sus protagonistas le dieron. Cuando Holanda, Alemania e Inglaterra se cansaron de estas discusiones, Francia tomó el relevo con Paul-Louis Couchoud, a partir de 1923, y con Prosper Alfaric a partir de 1927, para citar sólo los autores más importantes. Por ese mismo tiempo, los historiadores soviéticos montaban torpemente el mismo caballo de combate.

Las tesis brillantes de Couchoud fueron fácilmente refutadas por Maurice Goguel [26] y después por Alfred Loisy [27]. Dichas tesis se enfrentan a dos dificultades insuperables: la ausencia de negadores de la existencia histórica de Jesús en la antigüedad, incluso entre los adversarios del cristianismo y entre los herejes más dispuestos a desembarazarse de la humanidad de Cristo, y los rasgos judíos — con más precisión, palestinos —,

---

26. *Jésus de Nazareth, mythe ou histoire?*, París 1925.
27. *Histoire et mythe à propos de Jésus-Christ*, París 1938.

que sobreabundan en los Evangelios sinópticos y que impiden pueda considerárseles como creación tardía de una Iglesia profundamente helenista. Sería deseable que los epígonos actuales de Couchoud y Alfaric dejaran de repetir tales tesis completamente desacreditadas, que los mismos historiadores soviéticos no aceptan ya plenamente.

Por desgracia, Marc Stéphane [28], Georges Ory [29] y algunos otros se empeñan en luchar ciegamente contra la evidencia. Acaban de recibir un refuerzo de Inglaterra, donde un historiador de las religiones bastante renombrado, John Allegro, ha publicado recientemente un libro monumental [30], cuya tesis principal es ésta: el cristianismo es una especie de resurrección de un culto mesopotámico antiguo, cuya base era el éxtasis producido por la consumación de un hongo sagrado. Para demostrar esta teoría, acertadamente presentada según el gusto de la droga, se apoya en etimologías extravagantes, cuya fuerza convincente deja mucho que desear, cuando se exigiría que fuera muy grande para poder prevalecer sobre sistemas mucho más verosímiles, que tienen en cuenta el contenido de los Evangelios y la tradición anterior.

Ante la obstinación de los mitólogos, es indispensable decir que la situación presente no implica elegir entre la biografía tradicional de Jesús, bajo su forma más conservadora, y las tesis mitológicas. Existe de hecho una opción entre la biografía docta, de tipo universitario, y la interpretación de los Evangelios como vehículos de ideas religiosas, interpretación que coloca la personalidad de Jesús en un segundo plano sin enredarse en teorías inverosímiles. Tanto las vidas tradicionalistas de Jesús como las obras de los negadores de la existencia histórica de Cristo conducen a un callejón sin salida.

---

28. *La passion du Christ,* París 1959.
29. *Le Christ et Jésus,* París-Bruselas 1968.
30. *Le Champignon sacré et la Croix,* trad. francesa, París 1971.

b) Los verdaderos herederos de D.F. Strauss son aquellos teólogos que rechazan toda investigación sobre la biografía como abocada al fracaso y desprovista de interés. El vigoroso manifiesto publicado en 1892 por Martín Kähler, *El Jesús de la historia y el Cristo vivo de la Biblia*[31], señaló la adhesión a esta tesis de algunos teólogos mucho más conservadores que Strauss. A la negativa de leer los Evangelios como simples fuentes históricas, añadía Kähler una vinculación a la persona de Jesucristo que no se encontraba en su predecesor.

Esta actitud permaneció como aislada hasta el día en que fue nuevamente recogida por un grupo de iconoclastas, los mantenedores de la teología dialéctica, justo después de la primera guerra mundial. Rudolf Bultmann se convirtió en el defensor más intransigente de la imposibilidad de escribir la menor biografía de Jesús y de no reconstruir más que las grandes líneas de su predicación. En 1926 ofreció el modelo de la tarea que consideraba como posible, en su obra *Jesús*[32], que es más bien una interpretación del mensaje de su héroe que una presentación de su contenido o un retrato de Jesús. A los ojos de Bultmann y de los otros fundadores de la escuela morfocrítica, los Evangelios son la redacción escrita de una tradición oral, toda ella dedicada ya a interpretar la figura y el mensaje de Jesús desde la predicación. El teólogo del Nuevo Testamento deducirá de ellos sin dificultad informaciones acerca del *kerygma* del cristianismo del último tercio del siglo primero, si sólo se centra sobre Cristo y la enseñanza moral. Con mayor dificultad logrará extraer indicaciones sobre la fe de las Iglesias palestinas de la primera generación, portadoras de la tradición sinóptica. Finalmente, podrá intentar una reconstrucción muy aventurada de la predicación de Jesús, a partir de

---

31. *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, Leipzig 1892; reimpresión: Munich 1953.
32. Trad. castellana, Buenos Aires 1968.

los escasos dichos, de autenticidad probable, que le atribuyen los Evangelios. Para que este esbozo no pierda todo interés, será preciso entremezclar íntimamente una interpretación accesible al hombre moderno, que ponga el acento sobre la llamada a la decisión existencial.

El *Jesús* de Bultmann permaneció como fenómeno aislado durante unos treinta años. Tras la demostración, a la vez brillante y decepcionante, dada por su jefe de fila, los compañeros de viaje y los discípulos del gran teólogo de Marburgo dirigieron su atención hacia otras investigaciones, y la corriente de «vidas de Jesús» se secó casi enteramente en los países de lengua alemana. La cristología del Nuevo Testamento parecía haber reemplazado completamente la biografía de Jesús, y los que se preocupaban de recordar que la existencia terrestre de Cristo tenía su importancia para la fe cristiana eran considerados como liberales retardados.

c) Sin embargo, en 1953, Ernst Käsemann[33], seguido muy pronto por otros muchos discípulos de Bultmann, alzó la bandera de la rebelión y se atrevió a afirmar que el conocimiento del Jesús de la historia tenía interés para la teología. Empezó así el movimiento al que James M. Robinson dio en 1959 el nombre acertado de *The New Quest of the historical Jesus*, título además de un pequeño libro[34]. La alusión del título a la obra de Albert Schweitzer, traducida en inglés con el título *The Quest of the historical Jesus*[35], estaba destinada a hacer resaltar la importancia histórica de la nueva escuela. Robinson iba más allá que la mayoría de los que tomaban parte en

---

33. Véase *Das Problem des historischen Jesus*, en ZThK, 51 (1954) 125-153. Ahora también en *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I., Gotinga ²1960, p. 187-214.

34. Londres 1959. Hay trad. francesa: *Le kérygme de l'Église et le Jésus de l'histoire*, Ginebra 1961. El título francés es desacertado, pues en él no aparece el tono de manifiesto que tiene el título original.

35. Londres 1910.

este movimiento, y venía a afirmar que la «vida de Jesús» salía finalmente del callejón sin salida en que la había encerrado A. Schweitzer.

No se equivocaba del todo. Liberado de sus objetivos más ambiciosos y de sus ingenuidades más molestas, pero también de las inhibiciones que lo habían paralizado durante una entera generación, el género literario del estudio del Jesús de la historia podía ahora renacer. Gracias a los trabajos de la escuela morfocrítica, disponía de instrumentos de análisis de los textos evangélicos mucho más precisos que los de la crítica literaria tradicional. Al mismo tiempo, los descubrimientos de Qumrán y de Nag Hammadi alargaban de manera prometedora nuestro conocimiento del medio ambiente. La vivacidad de las discusiones suscitadas en Alemania permitía esperar la aparición de grandes obras, de las que diversos artículos de revistas parecían ser como los signos precursores, como lo era también el libro de Robinson.

Sin embargo, a veinte años de distancia, hay que hablar de decepción. El *Jesús de Nazaret* de Günther Bornkamm [36], que apareció en 1956, colmó un vacío, pero no es en realidad un producto de la nueva tendencia, independientemente de sus méritos. Durante este tiempo, diversas monografías han estudiado distintos aspectos de la actividad de Jesús o de su mensaje. Pero ni estos trabajos ni algunas breves introducciones al conocimiento de la persona del Nazareno tienen el rango de obras, a la vez eruditas y sutiles, que la nueva escuela parecía prometer a los lectores de lengua alemana.

Un solo *Jesús* ha salido de estas filas, por lo demás nutridas: el de Herbert Braun [37]. La obra es de divulgación. Sin embargo, la personalidad de su autor, bultmanniano de izquierda y excelente escritor, le merece autoridad especial. En 160

36. *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 1956.
37. *Jesus. Der Mann aus Nazareth und seine Zeit*, Stuttgart-Berlín 1969.

páginas se presenta a los lectores un Jesús existencialista, muy semejante al de R. Bultmann. Braun es algo menos escéptico que su maestro en lo que respecta a las grandes líneas de la biografía del profeta de Nazaret, y algo más escéptico que él en lo concerniente a la existencia de Dios; lo cual le fuerza a realizar algunas acrobacias exegéticas muy espectaculares. Sin embargo, hay un punto sobre el que Bultmann y Braun están de acuerdo: la increíble seguridad con que se pronuncian sobre la autenticidad o inautenticidad de las palabras que los Evangelios ponen en boca de Jesús, tras haber advertido que en este terreno no se está seguro de nada y que es necesario confiar en especialistas esclarecidos como ellos. Esto supuesto, es necesario decir que la *new quest*, por el momento, sólo ha llegado en los países de lengua alemana a resultados decepcionantes, aunque el estudio reciente de Jürgen Rolof, *El kerygma y el Jesús terreno*[38] parece señalar un cierto progreso.

Posiblemente ha sido en los países de lengua francesa donde la *new quest* ha dado los frutos más sabrosos. Se puede citar, en primer término, la curiosa y cautivante *Historia de Jesús* de Arthur Nisin[39], que constituye un ensayo brillante en orden a sacar todas las consecuencias del método morfocrítico en el campo del conocimiento del Jesús histórico. Más erudita y razonada y mejor compuesta, pero también más pesada, es la obra del P.X. Léon-Dufour, titulada *Los Evangelios y la historia de Jesús*[40]. El estudio de los Evangelios y de la tradición sinóptica le lleva a una reconstrucción interesante de la vida y del mensaje de nuestro Señor. Pero esta reconstrucción, aunque hace uso amplio de los resultados obtenidos en las páginas precedentes, recae un poco, por desgracia,

---

38. *Das Kerygma und der irdische Jesus. Historische Motive in den Jesus-Erzählungen der Evangelien*, Gotinga 1970.
39. Trad. castellana, Barcelona 1967.
40. Trad. castellana, Estela, Barcelona 1966.

en los esquemas tomados de la biografía del tipo más clásico, cuando se trata del marco cronológico y topográfico o de las grandes etapas de la vida de Jesús. Hay que mencionar también el opúsculo reciente de Michel Bouttier, *Del Cristo de la historia al Jesús de los Evangelios*[41], que bajo una apariencia modesta sabe indicar muy bien dónde se sitúan los problemas de la vida de Jesús en la era posbultmanniana.

Como puede verse, nada hay todavía que sea verdaderamente satisfactorio. Puede extrañar que los mantenedores de la *new quest* no consigan resultados más convincentes y se estanquen sin motivo aparente. Dado que no es por falta de ciencia o de inteligencia, habrá que preguntarse si no habrá en alguna parte error de método. Cuando bien se mira, se llegan a descubrir incluso dos: el primero consiste en no tomar suficientemente en serio los trabajos de la historia de la redacción de los Evangelios, cuyo primer ejemplo lo ofreció Hans Conzelmann, en 1954, con su obra *El centro del tiempo*[42]. El segundo error consiste en rechazar la reasunción del examen de la tradición oral subyacente a los Evangelios, examen que comenzó la escuela morfocrítica, pero que se interrumpió en seguida. Sin una mayor atención a las cuestiones que proponen y a las respuestas que ofrecen los especialistas de estas dos ramas de la investigación, es claro que no se logrará ningún progreso serio en los estudios relativos a la vida de Jesús, ni siquiera por los defensores de las formas más renovadas de este género literario.

---

41. *Du Christ de l'histoire au Jésus des Évangiles*, París 1969.
42. *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tubinga 1954.

CAPÍTULO SEGUNDO

LOS EVANGELIOS Y SU TRASFONDO

Dado que los otros documentos que nos informan sobre Jesús son sólo fuentes complementarias, de las que el biógrafo de Jesús no puede extraer nada esencial, la interpretación que éste dé de los Evangelios tendrá necesariamente un carácter decisivo para su trabajo. Por lo mismo, es indispensable establecer un nexo entre la crítica de los Evangelios, bajo sus aspectos más recientes, y la elaboración de los trabajos sobre el profeta de Nazaret.

Se nos permitirá, sin embargo, pasar rápidamente sobre ciertas hipótesis recientes que han intentado cuestionar de nuevo la prioridad del Evangelio de Marcos sobre los otros dos Evangelios canónicos. Hemos expresado en otra ocasión nuestro juicio acerca de las hipótesis propuestas antes de 1960. Nos remitimos a este respecto a nuestro libro *La formación del Evangelio según Marcos*[1].

Desde entonces, dos nuevas hipótesis han hallado cierto eco. En primer lugar, la de R.L. Lindsey[2], que defiende la existencia de un relato antiguo de la vida de Jesús, al que los tres sinópticos habrían tenido acceso directo. Mateo se habría

---

1. *La formation de l'Évangile selon Marc,* París 1963, p. 7-17.
2. *A Modified Two Document Theory of the Synoptic... Interdependence,* en «Novum Testamentum» 6 (1963) 239-263.

servido, además, de Marcos, de la fuente de los *logia* y de documentos que le eran propios. Lucas se sirvió, ante todo, de los *logia;* y Marcos de Lucas. Ya hemos expuesto nuestro parecer sobre las hipótesis de este género en *La formación del Evangelio según Marcos*[3].

La otra teoría reciente es la de W.R. Farmer. Se encuentra expuesta especialmente en su libro *El problema sinóptico*[4], donde el crítico intenta demostrar que la prioridad de Marcos es un error. Según él, la hipótesis clásica, que atribuye dos fuentes a Mateo y a Lucas, es decir Marcos y los *logia,* debe ser eliminada a favor de la vieja hipótesis de Griesbach, según la cual los evangelistas Mateo y Lucas habrían utilizado, cada uno por parte, tradiciones múltiples e independientes de Marcos, que es, por el contrario, un resumen del contenido de éstas. Esta tesis es absurda. Visto el carácter insignificante que Marcos tiene en este caso, es seguro que dicho resumen, somero y basto, no se habría conservado en la Iglesia del siglo II, muy preocupada ya por el buen tono y por un mínimo de corrección literaria.

Por lo mismo, creemos que la tesis de la prioridad de Marcos no ha sido desplazada por las tesis de Lindsey y Farmer, y que es necesario mantenerla.

I

Lo mayormente digno de atención es el conjunto de trabajos centrados sobre la redacción de los Evangelios sinópticos, que han proliferado a partir, sobre todo, de 1954. No es necesario dar la lista completa. Bastará citar a Conzelmann y Rigaux, sobre Lucas; a Kilpatrick, Stendhal, Bornkamm, Trilling,

3. Cf. o.c., p. 17-23.
4. *The Synoptic Problem. A critical Analysis,* Nueva York-Londres 1964.

Strecker y muchos otros, sobre Mateo; a Marxsen, Suhl, Tagawa y algunos más, sobre Marcos.

Hay numerosas divergencias, e incluso oposición entre estos diversos críticos, tanto por lo que respecta a los resultados como en lo tocante al método. Pero todos son unánimes en el interés por el fenómeno de la redacción de cada Evangelio y por todo lo que acompaña esta redacción. Están acordes en pensar que la forma como cada evangelista ha seleccionado el contenido de su obra, ordenado la materia y regulado el paso de un pasaje a otro, es reveladora de muchos rasgos de su pensamiento y de muchas características del medio ambiente. Igualmente, por lo que respecta a Mateo y a Lucas, es sumamente revelador la manera como corrigen el texto de Marcos. Casi todos estos críticos se sienten vinculados a la escuela morfocrítica. Creen que las diversas perícopas han llegado a los evangelistas en forma de tradiciones aisladas o a lo más por grupos muy reducidos. Y por lo mismo la mano del redactor se hace más visible en la manera de realizar las transiciones entre las perícopas, en las introducciones y en las conclusiones. Aquí es donde buscan particularmente la expresión de las ideas propias al evangelista.

Según estos críticos, los autores de los Evangelios sinópticos no son grandes teólogos. Sin embargo, por el hecho de su pertenencia a una Iglesia y por poseer sin duda una cultura un poco superior a la de muchos de sus hermanos, se convirtieron en intérpretes de su grupo, del que nos dan a conocer las ideas y la piedad. Por otra parte, una vez que poco a poco se ha reconstruido su pensamiento, se hace más fácil discernir su método de interpretación de las tradiciones y documentos que utilizan, y, por consiguiente, se hace también más fácil reconstruir estos documentos y tradiciones. Podemos así remontarnos más, y con mayor exactitud, en la historia de la tradición sinóptica. En otras palabras, un buen estudio «redac-

cional» nos acerca al Jesús de la historia, y nos permite mesurar mejor las etapas que es necesario atravesar para llegar hasta él, a partir de los textos evangélicos.

Esta clase de estudio confirma particularmente las constataciones de K.L. Schmidt a propósito del marco cronológico, topográfico e incluso literario de los Evangelios. El carácter tardío de todo este tejido conjuntivo, que une entre sí las diversas perícopas, no es únicamente la conclusión negativa de una crítica histórica despiadada. Es también el resultado positivo de la reconstrucción del pensamiento y del diseño del autor. Se trata de un hecho definitivamente adquirido, y toda tentativa de reconstruir los encadenamientos cronológicos y topográficos de la vida de Jesús debe guardarse de utilizar ingenuamente los que sugieren los Evangelios. Se trata, en efecto, de secuencias que han sido formadas tanto en la tradición como en los libros canónicos con fines prácticos o teológicos. Ninguna biografía de Jesús puede ya proponer un orden cronológico o topográfico que se funde realmente en los textos. Sólo es posible hacerlo a título hipotético e indicativo, sobre la base de la teoría personal del biógrafo.

Es posible que algunos objeten que semejante conclusión, además de desesperanzadora, es excesiva, dado que los Evangelios encierran indicaciones topográficas y cronológicas precisas, al lado de otras que son vagas y susceptibles de una interpretación simbólica o práctica. De hecho, no es necesario caer en un escepticismo exagerado. Si el uso que se hace de Galilea, de Jerusalén, del «mar» de Tiberíades, del desierto y de los «lugares desiertos», etc., es habitualmente simbólico; si las secuencias cronológicas son desesperadamente vagas («en aquellos días», «entonces», «cuando Jesús terminó de decir esto», etc.) o a veces sospechosas de intención simbólica por el hecho de su sorprendente precisión (los «seis días» de Mc 9,2 o la división en jornadas de Mc 11-13, por ejemplo), hay

también muchos datos dispersos de los que sólo injustamente podría sospecharse. Pero no proporcionan un itinerario de Jesús ni son una solución al misterio de la duración de su vida pública. Con todo, permiten situarla de manera relativamente precisa.

Se trata de una vida itinerante, aunque las etapas no se hayan sucedido siempre tan rápidamente como parecen indicar los Evangelios. Desconocemos su duración; pero debió ser seguramente breve, aunque los sinópticos no logren convencernos que haya durado apenas un año. La actividad de Jesús fue ciertamente grande en Galilea, donde lo vemos actuar en Nazaret (Mc 6,1-6 par.; Lc 4,16-30), en Naím (Lc 7,11-17), en Caná (Jn 2,1-11; 4,46-54), lugares que pertenecen a la región central de la región; pero sobre todo en la cuenca del lago de Tiberíades, en los confines de Galilea y de la tetrarquía de Filipo, en Betsaida (Mt 11,21 par.; Mc 8, 22; Lc 9,10), en Corozaín (Mt 11,21 par.), en Dalmanuta (Mc 8,10), en las pequeñas poblaciones de la llanura de Genesaret (Mc 6,53ss par.), en la «tierra de los gerasenos» (Mc 5,1 par.), en Magadán (Mt 15,39). Todas estas localidades son oscuras o es imposible identificarlas, pero la larga enumeración que hemos hecho confirma lo que nos enseñan, por otro lado, las numerosas menciones de Cafarnaúm, donde parece que Jesús disponía de una casa, posiblemente la del discípulo Simón Pedro (Mt 4,13; 8,5 par.; 11,23 par.; Mc 1,21 par.; 1,29 par.; 2,1; 3,20; 9,33; Lc 4,23; Jn 2,12; 6,17.24.59) y donde instaló, en un momento determinado, su base de operación (Mt 9,1): este pequeño cantón, con un microclima tropical, fue sin duda un lugar de elección para Jesús, a quien vemos ejercer aquí una actividad multiforme y fecunda. ¿Quién podrá decir la causa que movió a este hombre de las tierras altas, originario de Nazaret con toda verosimilitud (Mt 2,23; 21,11; Mc 1,9; Lc 2,39-51; Jn 1, 45-46; Act 10,38), a elegir este ambiente tan especial, donde

judíos y paganos se entremezclan, en orden a ejercer aquí particularmente su acción?

Por otra parte, se menciona alguna que otra vez un viaje por la Perea (Mc 10,1 par.), pero no es extraño que haya permanecido por algún tiempo en una localidad que el cuarto Evangelio denomina Betania (Jn 10,40; cf. también Jn 11,7-8; 3.26 y 1,28). El paso por Samaría, evocado en algunos textos (Lc 9,51-56; 17,11s), no parece que haya dado lugar a estancias prolongadas. Jesús ha pasado y probablemente permanecido por algún tiempo en diversas regiones contiguas a la Galilea del norte y al este de la región (Mc 7,24.31), y especialmente en las «aldeas de Cesarea de Filipo», en las estribaciones del monte Hermón (Mc 8,27 par.). Estas regiones estaban constituidas por población pagana, y no parece que Jesús haya tenido en ellas un éxito especial.

Finalmente, las indicaciones topográficas de los Evangelios, abstracción hecha de los elementos simbólicos que contienen, prueban que Jesús ejerció cierta actividad en Judea. Jericó (Mc 10,46 par.; Lc 19,1). Efraím, en los confines del desierto (Jn 11,54), Betfagué (Mc 11,1 par.), Betania (Mc 11,1 par.; 11,11-12 par.; 14,3 par.; Jn 11,1.18; 12,1), en particular esta última, donde Jesús tenía amigos y a donde repetidas veces regresaba, vieron pasar a Jesús por sus calles. En cuanto a Jerusalén, aunque la interpretación simbólica entre aquí en juego con una intensidad particular, es evidente que Jesús no sólo murió en cruz en esta ciudad, sino que subió a ella en dos o más ocasiones, como lo afirma el cuarto Evangelio (Jn 5,1; 7,14; 10,22). Sin duda ejerció en ella una actividad bastante intensa, que los Evangelios sinópticos concentran en las jornadas anteriores a la pasión (Mc 11-13 par.) o sitúan en otros lugares. Con todo, tanto la prolongación como los intervalos de estas estancias en Jerusalén nos serán siempre desconocidos.

Los estudios sobre la redacción de los Evangelios nos lleva a otro problema, que la mayor parte de los especialistas no han comprendido demasiado bien. Por muy interesante que sea el cómo del esfuerzo literario realizado por los evangelistas, no debe absorber la atención en detrimento de la cuestión relativa al porqué de dicha empresa. En efecto, tanto las Iglesias del siglo I como las de la primera mitad del siglo II han alimentado su predicación en la gran fuente de la tradición oral, en particular la tradición sinóptica, como muy bien lo ha demostrado H. Köster, en 1957, con su libro sobre la *Tradición sinóptica en los padres apostólicos*[5], y confirmado A.J. Bellinzoni en 1967 en su estudio *Las palabras de Jesús en los escritos de Justino mártir*[6]. Por lo mismo, la composición escrita de los Evangelios, que reunía el contenido de la tradición, no era algo evidentemente necesario. ¿Por qué, entonces, tuvo lugar?

Por lo que se refiere a los Evangelios según Mateo y según Lucas, el problema es menos complejo que para los Evangelios según Marcos y según Juan. En efecto, es claro que la existencia del Evangelio de Marcos, donde sólo figuraba una parte de la tradición que conocían los otros dos evangelistas, era un impulso fuerte a escribir, a fin de proponer a los lectores un libro más completo, donde encontraran el conjunto de la tradición. Es cierto que tanto «Mateo» como «Lucas» han necesitado también otros motivos. Pero el deseo de integrar todo el contenido de la tradición sinóptica en su obra ha significado un peso determinante en el plan de sus libros y en la presentación que realizaron de la persona y de la obra de Jesús: en Mateo, grandes discursos que reunían todo lo referente a un determinado tema; en Lucas 9-19, un interminable relato de la subida de Jesús a Jerusalén.

---

5. *Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern*, Berlín 1957.
6. *The Sayings of Jesus in the Writings of Justin Martyr*, Leiden 1957.

El Evangelio de Juan es un libro demasiado complejo y sutil para que sea posible definir en pocas palabras el porqué de su redacción. Se afirma frecuentemente que se trata de una obra independiente, tanto de la tradición sinóptica como de los Evangelios sinópticos. Pero esta tesis nos parece absolutamente indefendible. El cuarto Evangelio ha utilizado ciertamente una tradición muy peculiar, y difiere mucho, literariamente hablando, de los sinópticos. Sin embargo, ¿habrían sido los mismos la selección de los relatos y el estilo de los discursos sin una intención deliberada de escapar a la mediocridad de la tradición sinóptica? ¿No son acaso los relatos de milagros —poco numerosos, pero todos absolutamente extraordinarios y dotados de un sentido simbólico más o menos señalado o expresado— intencionadamente diferentes de las sobreabundantes anécdotas milagrosas, por lo demás bastante ordinarias, que se acumulan en Marcos? Era necesario demostrar la omnipotencia de Cristo de manera convincente. Por lo que respecta a los largos y bellos discursos que Jesús pronuncia en el cuarto Evangelio, ¿cómo no creer que constituyen intencionadamente la contraposición a las colecciones de palabras cortadas y unidas de forma muy artificial, como son los «discursos» tomados de la tradición por los autores de los sinópticos? (cf. Mc 9,33-50 par. o 13,1-37 par.). Jesús hablaba con majestad, piensa «Juan», y es necesario hacerlo sentir así a los lectores, en vez de presentarles series y más series de aforismos sin pies ni cabeza. Impulsado por esta intención, el autor del cuarto Evangelio fue a buscar fuera de la tradición sinóptica lo que han sido tantos a su favor como descubrimientos interesantes para la biografía de Jesús[7]. Sin embargo, es de temer que haya inventado demasiado libremente o haya tomado de otros ambientes religiosos la mayor parte de su obra. Esto

7. Cf. C.H. DODD, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963.

explica que no se pueda recurrir a él para documentarse sobre el Jesús de la historia, a no ser con gran circunspección.

Queda todavía el problema delicado del porqué de la redacción del Evangelio de Marcos, del que no conocemos ningún antecedente, y cuya brevedad y deficiencias literarias hacen difícil el examen. ¿Por qué motivo alguien se decidió a componer un relato semi-biográfico sobre Jesús, y no una obra del género de la regla de Qumrán, un apocalipsis, un comentario bíblico o bien salmos? Y esto en un momento en que los únicos escritos cristianos eran cartas y posiblemente algunos pequeños escritos para ayuda de la memoria, que reunían palabras del Maestro sobre un determinado tema polémico o sobre una enseñanza religiosa. ¿Por qué un libro tan novedoso utiliza ciertos elementos de la tradición que recoge palabras y hechos de Jesús, y descuida otros que cuentan entre los más bellos, como son las bienaventuranzas, el padrenuestro, numerosas parábolas, etc.?

Es absurdo suponer que los haya ignorado, excepción hecha de algunos casos particulares; todos los cristianos recitaban el padrenuestro, por no citar más que un ejemplo. Y en fin, ¿cómo es posible que, al lado de elementos procedentes de la tradición eclesial, se haya atrevido el evangelista a colocar pasajes cuyo contenido no es posible situar dentro de aquélla, en particular algunos relatos de milagros, como el endemoniado de Gerasa, las curaciones del sordomudo y del ciego de Betsaida, etc.?

En otra ocasión [8] hemos indicado por qué camino se puede llegar a dar una respuesta a estas difíciles cuestiones. Nos contentaremos con enunciar aquí las soluciones que nos parecen más probables. El Evangelio de Marcos es obra de un hombre que pretende reformar la Iglesia de su tiempo a la que

---

8. *La formation de l'Évangile selon Marc,* passim.

acusa de negligencia en su deber misionero y de complacerse, con una seguridad garantizada por la posesión de la tradición que procede de Jesús. Para conseguir su finalidad, apela a la historia contra la tradición, y presenta a los cristianos un retrato de Jesús donde todo el acento recae sobre la intrepidez, la mobilidad y los éxitos del Maestro evangelista, cuyo impulso no fue detenido ni por la misma muerte, puesto que resucitó y los discípulos continúan su obra. Este retrato no representa exclusivamente al Jesús de la historia: como la tradición, también él remonta a Jesús; pero es igualmente válido para el tiempo actual, pues Cristo está de nuevo misteriosamente presente entre los suyos. «Marcos» elimina de la tradición todo lo que no está en relación directa con la finalidad perseguida. Conserva lo que puede integrarse en su exposición, pero lo corrige a veces con audacia, obligando así a los otros evangelistas a restablecer la forma primitiva en determinado número de casos. Para mejor sacudir la falsa seguridad de los poseedores oficiales de la tradición eclesial, ha buscado fuera de ésta relatos concernientes a Jesús, y los halló en el mismo escenario de su actividad, en las aldeas del entorno de Tiberíades donde se continuaba hablando del famoso curador de otro tiempo. En una palabra, tomó iniciativas audaces que han hecho de su libro una fuente preciosa para la biografía de Jesús, pero que no es, en modo alguno, la descripción ingenua, sin coloración teológica bien determinada, de que a veces se ha hablado. Por lo menos así lo demuestran los trabajos históricos sobre la redacción de Marcos.

El biógrafo de Jesús debe estar, pues, preparado a utilizar los cuatro Evangelios, pero principalmente los sinópticos. Entre éstos, dará prioridad a Marcos, aunque debe estar a menudo dispuesto a preferir uno de los otros, cuando Marcos haya dejado de lado, o modificado, datos importantes.

II

Otra novedad interesante de los últimos quince años para la crítica de los Evangelios ha sido la reanudación de las discusiones relativas a la tradición preevangélica. La escuela de las «formas» no se ha preocupado nunca de definir con precisión el concepto de tradición, que era algo implícito desde las primeras publicaciones. En casi todos los representantes del grupo se da una noción bastante imprecisa, con coloración sociológica: la comunidad cristiana había segregado, se piensa, un determinado número de breves relatos y pequeños conjuntos de dichos, como respuesta a las necesidades de su existencia colectiva. M. Dibelius pensaba sobre todo, en la predicación misionera y luego en la afición por los relatos bellos, afirmada en la segunda generación, que nada tenía de sorprendente en un ambiente tan popular. Pero su clasificación no es satisfactoria. R. Bultmann, por su parte, vinculaba las numerosas categorías de dichos de Jesús, identificadas por él, a diversas actividades de la Iglesia de los orígenes: enseñanza, predicación, polémica, confesión de la fe. Pero este vínculo era considerado, ante todo, como una explicación de la *creación* de cada unidad tradicional. La comunidad desempeñaba, a este respecto, un papel muy activo, incluso cuando se trataba de unidades que encerraban un núcleo auténtico. En esta teoría falta un estudio de las condiciones de trasmisión, como también un esfuerzo para poner en claro el problema del punto de partida de la tradición relativa a Jesús. Lo mismo que en Dibelius, la comunidad se concibe como algo dotado de gran creatividad, y el cambio rápido parece ser la ley esencial que rige la trasmisión.

Entre 1920 y 1940 se habían alzado muchas voces para criticar la insuficiencia de la tesis, por lo demás convincente,

según la cual los Evangelios sinópticos estaban constituidos por acumulación de pequeñas unidades literarias procedentes de la tradición oral utilizada en las Iglesias para fines prácticos. Sin embargo, la escuela morfocrítica vio como sus métodos se imponían cada vez más sin tener en cuenta estas objeciones. Algunos autores aislados intentaron llamar la atención de los especialistas del Nuevo Testamento sobre el problema de la técnica de trasmisión de tradiciones. El caso más interesante es el del P. Marcel Jousse. Véase, por ejemplo, su libro *El estilo oral rítmico y mnemotécnico en los verbo-motores*[9]. A pesar del interés que Alfred Loisy tomó por estos trabajos y el aprecio que Maurice Goguel demostró por ellos, las tesis del P. Jousse no tuvieron el éxito que merecían, pese a sus extremismos. Y es una lástima, pues dicho estudioso demostraba con fuerza que el ritmo sorprendente de muchas palabras atribuidas por los Evangelios a Jesús se debía al empleo sistemático, a partir del estadio arameo de la tradición oral, de procedimientos mnemotécnicos tales como la repetición, la antítesis y el paralelismo. Apoyándose en numerosos lugares paralelos, Jousse mostraba por añadidura la extraordinaria fijeza de la tradición oral memorizada de manera sistemática en pueblos donde el libro era un objeto de lujo. En consecuencia, la tesis morfocrítica de la extrema vaguedad de la tradición sinóptica quedaba seriamente debilitada.

Sin embargo, fue necesario esperar a 1957 para que las ideas morfocríticas sobre la tradición fueran nuevamente criticadas de manera radical y se provocara una verdadera discusión. El manifiesto del nuevo movimiento lo constituyó una conferencia pronunciada ese año, en Oxford, por Harold Riesenfeld. Riesenfeld sostenía en ella que el único origen posible de la tradición sinóptica era la enseñanza dada por Jesús a los

9. *Le style oral rythmique et mnémotechnique chez les verbo-moteurs*, París 1925.

discípulos, y que ellos memorizaron por orden de Jesús, a la manera como se hacía en las escuelas rabínicas de entonces. Gracias al empleo de procedimientos mnemotécnicos y a la capacidad de la memoria humana, tanto las palabras de Jesús como aquellos hechos cuya trasmisión a las futuras generaciones, en forma de relato oficial, él había previsto, nos son conocidos con gran exactitud, a pesar de algunas deformaciones debidas a la traducción griega y a la redacción de los Evangelios. Se trataba de algo muy tajante y sugestivo en sumo grado.

El debate buscado por Riesenfeld comenzó muy pronto, y fueron numerosas las contribuciones, entre las que cabe mencionar las de P. Boman, G. Delling, B. Gerhardsson, H. Schürmann, G. Vermès, G. Widengren. La mayor parte de estos críticos se distanciaron de las tesis más radicales de Riesenfeld y de su discípulo Gerhardsson. Pero el ataque contra la inverosimilitud de la concepción morfocrítica de la tradición estaba en marcha, y se emprendieron diversas tentativas para proponer una teoría más satisfactoria. Tres ejemplos merecen citarse aquí.

El primero de ellos es un simple artículo publicado en 1960, dentro de una voluminosa obra colectiva sobre Jesús [10]. Su autor era un joven escriturista católico alemán, H. Schürmann, que presentaba el artículo bajo el título *Los orígenes prepascuales de la tradición de los logia*, y el siguiente subtítulo: *Ensayo de un acceso morfocrítico a la vida de Jesús*. La importancia de sus treinta páginas, extremadamente densas, es grande. Schürman subraya que, si es difícil encontrar en la Iglesia primitiva una «situación vital» para la tradición de los dichos de Jesús, existe no obstante una «situación» en la vida del grupo de discípulos que se congregan en torno a su Maestro. Dicho grupo tuvo una cierta vida comunitaria y una actividad de pre-

10. H. RISTOW - K. MATTHIAE, *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Beiträge zum Christusverständnis*, Berlín 1960, p. 342-370.

dicación misionera. Los *logia* de Jesús se pueden repartir fácilmente entre reglas relativas a la vida comunitaria y palabras destinadas a organizar y nutrir la misión.

Volveremos más tarde sobre este estudio tan sugestivo. Por el momento nos basta afirmar que Schürmann tiende a aplicar su razonamiento a textos que, a diferencia de las sentencias o exhortaciones, no se prestan a ello tan fácilmente, como son, por ejemplo, las parábolas y muchos relatos de controversias. Pero en lo demás tiene seguramente razón. Lo cual da al biógrafo de Jesús, pese a ulteriores deformaciones, cierta esperanza de poder reconstruir, al menos, la relación entre Jesús y los discípulos.

El otro intento es de L. Cerfaux, el cual, después de muchos trabajos previos, ha publicado en 1968 el libro *Jesús en los orígenes de la tradición. Materiales para la historia evangélica* [11]. El interés de la obra es real, aunque uno dude en seguir al autor hasta el fin en la mayor parte de los razonamientos. Cerfaux reconoce que no se puede hablar sin más de *la* tradición sinóptica, dadas las diferencias existentes entre los diversos elementos que la componen. Distingue cuatro tradiciones; de ellas, las dos principales son la galilea y la jerosolimitana; las otras dos son la tradición de los «discípulos» y la de los *logia* del Señor. La tradición galilea aportó principalmente el mensaje del reino (discursos de Jesús y parábolas) y los relatos de milagros y controversias. La de Jerusalén estaba formada por los relatos introductorios a la pasión y por el relato de ésta. La tradición de los «discípulos» está constituida esencialmente por el contenido de la «gran intercalación» lucana (Lc 9-18). Finalmente, la de los *logia* reúne las sentencias aisladas, tanto las que sirven de remate a un relato condensado (los «paradigmas» de Dibelius) como aquellas que la tradición empezaba

11. Trad. castellana, Bilbao 1970.

a agrupar sin que constituyeran verdaderos discursos. El punto débil de semejante repartición es que no corresponde, en opinión de Cerfaux, a ambientes diferentes de trasmisión. Hay, sin embargo, excepciones de la regla [12].

Del ensayo imperfecto de Cerfaux se puede retener que la tradición sinóptica es, sin duda, menos monolítica de lo que a las veces se imagina, sea en el grupo de los morfocríticos o en el de sus adversarios, como, por ejemplo, Riesenfeld. Podrían haber existido muy bien medios de trasmisión diferentes para determinados elementos.

Finalmente, se deben citar los importantes trabajos de J. Jeremias, que dedica, desde hace mucho tiempo, al igual que Cerfaux, un esfuerzo de reflexión muy personal sobre la trasmisión de las palabras de Jesús, y se niega a admitir el poder creador de la tradición oral, si bien se adhiere a las principales tesis morfocríticas. Tendremos ocasión de volver a hablar de algunas de sus obras. Su trabajo maestro es la *Teología neotestamentaria* [13], que propone una reconstrucción muy interesante de la predicación del Nazareno, tras haber realizado un análisis crítico profundo de toda la documentación, teniendo en cuenta las deformaciones que las palabras de Jesús han sufrido en el curso de la trasmisión. Personalmente, creo que los criterios de autenticidad adoptados por Jeremias son más frágiles de lo que él sostiene, y que la interpretación que da del mensaje de Jesús es demasiado sistemática para que consiga convencer. Con todo, de su obra se debe retener la afirmación de que la tradición oral es mucho más fiel de lo que se suele decir y que tiene sin duda su origen en Jesús, al que se puede llegar a través de ella, una vez superada la pantalla de la Iglesia primitiva.

---

12. Véase lo que se dice en la p. 171 sobre la trasmisión de los relatos de controversias.

13. *Neutestamentliche Theologie*, I: *Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1971.

Es claro que la reflexión sobre la tradición sinóptica no ha llegado todavía a su término. Por lo mismo, se nos permitirá trazar algunas conclusiones provisionales, que serán de utilidad para continuar nuestra búsqueda del Jesús de la historia.

En primer lugar, dado que la actividad redaccional de los evangelistas ha sido mucho mayor de lo que se pensaba antes y que la fijeza de la tradición es más fuerte de lo que creía la escuela morfocrítica, muchas de las trasformaciones de la tradición hay que situarlas en el estadio de su fijación por escrito. El tránsito del arameo al griego había ya motivado modificaciones; pero allí donde la trasmisión oral se había organizado, no se permitían cambios profundos, ni siquiera para traducir.

En segundo lugar, la actividad coleccionadora de los evangelistas parece que fue mucho más considerable de lo que anteriormente se sostenía. En otras palabras, cada evangelista, por su parte, ha recogido documentos de diversa procedencia; y es posible que algunos documentos no tuvieran nada que ver con las tradiciones eclesiales que les procuraban el material esencial. Sin embargo, estos documentos eran casi todos orales y se trasmitían según las reglas de la memoria popular, en grados diversos.

El origen de las tradiciones, cuya trasmisión parece que fue organizada de forma sistemática (sentencias aisladas y embriones de discursos), hay que buscarlo en las iniciativas del Jesús de la historia, que impuso a sus discípulos la memorización de estas tradiciones, a fin de entrenarlos en la vida comunitaria y en la predicación misionera. Estos textos son, en principio, fuentes excelentes para el conocimiento de Jesús.

En el caso de tradiciones más maleables, la iniciativa remonta a personas o grupos diversos, cuyas preocupaciones, cultura e intenciones han quedado marcadas en los textos. Estos grupos han podido crear ocasionalmente anécdotas o dichos del Señor, en razón de las propias necesidades. Como regla

general, su punto de partida eran los recuerdos auténticos de la actividad de Jesús, que han coloreado de manera variable. De hecho, los textos, más bien que informarnos de manera segura sobre la persona de Jesús, nos dan la impresión que los grupos tenían del Maestro.

Por lo mismo, es necesario hacer un inventario de las «imágenes» que de Jesús nos ha trasmitido la tradición subyacente a los Evangelios. El inventario deberá incluir la imagen del Maestro que los discípulos han trasmitido en la tradición que memorizaron con rigor. Con ser más fiel que todas las demás, esta imagen está lejos de contener toda la verdad sobre el profeta de Nazaret.

Hecho esto, debemos preguntarnos si los Evangelios no nos informan acerca de otras imágenes de Jesús: las de los ambientes que estuvieron en contacto directo con él durante su vida, pero que no crearon una tradición sobre él.

Finalmente, será necesario intentar una síntesis parcial de las diversas imágenes a fin de presentar un retrato coherente de Jesús. La operación es extremadamente peligrosa y comporta un gran margen de posible arbitrariedad. Pero puede ayudarnos, a fin de cuentas, a hacer que los hombres de hoy comprendan a Jesús. Lo que, a nuestro parecer, justifica los riesgos que hemos aceptado.

Antes de emprender la composición del inventario anunciado de imágenes de Jesús, diremos qué textos evangélicos no figurarán en nuestro estudio, dado que no nos enseñan nada o casi nada sobre el Jesús de la historia. En primer lugar, los relatos de la infancia contenidos en los Evangelios de Mateo y de Lucas, pueden procurarnos indicaciones sobre los orígenes de Jesús, pero no son una tradición de la familia de la que él procede, contrariamente a lo que recientemente ha afirmado el cardenal Daniélou [14]. Estas narraciones son leyendas, medio

14. Cf. o.c., p. 13.

siglo posteriores a la muerte de Jesús, y nos informan sobre la cristología de los años 80-90 de nuestra era. Además, dejaremos también de lado todos los relatos de aparición del Resucitado, que son anécdotas tardías, cuyo punto de partida fue la lista de apariciones que Pablo cita en 1Co 15,5ss. Parece ser que al principio hubo oposición a contar públicamente estas cristofanías, y que sólo después de medio siglo se sintió necesidad de llenar lo que entonces se juzgaba una laguna. Finalmente, omitiremos los discursos del cuarto Evangelio. Es cierto que pueden contener algún eco de palabras de Jesús, pero tanto el ambiente joánico como el mismo evangelista las han modelado según el gusto de sus meditaciones. Nos ofrecen riquezas inestimables en materia cristológica, como lo hace también el prólogo, pero no nos acercan a Jesús de Nazaret. Por el contrario, los relatos del cuarto Evangelio nos procuran alguna información acerca de la impresión producida por Jesús en determinados ambientes, por lo mismo, los tomaremos en consideración.

CAPÍTULO TERCERO

EL JESÚS DE LOS «LOGIA»

El término griego *logia,* empleado frecuentemente para designar las sentencias o palabras de Jesús, tiene su origen en el uso que en el siglo II hizo de él Papías de Hierápolis para hablar del contenido de la colección que atribuye a Mateo. Actualmente es utilizado por los especialistas en sentidos diferentes, de suerte que resulta más prudente sustituirlo con una expresión del tipo de «sentencias del Señor», en orden a caracterizar aquellos elementos de tradición que queremos examinar ahora. Se trata de palabras aisladas y de grupos de palabras de Jesús que no comportan ni acompañan narración alguna.

Estas declaraciones de Jesús se introducen en los sinópticos de manera simple, con fórmulas breves, como «Y él les dijo», que a veces adquieren la amplitud de una o dos frases, para precisar la fecha, el lugar y los oyentes. Por ejemplo, Mt 5,1-2. En ocasiones siguen una o dos frases, en las que se señala el efecto producido o se repite la enseñanza en cuestión: así, Mc 4,33-34 y las conclusiones de los discursos en el Evangelio de Mateo. Las introducciones y conclusiones son, en gran parte, obra de los evangelistas, aunque es seguro que introducciones sencillas, del tipo «Jesús dijo» acompañaban ya algunas de estas palabras en la tradición.

En su *Historia de la tradición sinóptica*[1], R. Bultmann ha subdividido estos dichos del Señor en cinco categorías: los *logia* propiamente dichos o palabras sapienciales; sentencias apocalípticas y proféticas; las palabras relativas a la ley y las reglas para la vida comunitaria; las palabras en primera persona singular; las parábolas y dichos del mismo género. De momento, dejamos esta última categoría, que estudiaremos más adelante, por la simple razón de que su forma es muy diferente y no comporta el ritmo que caracteriza, de manera llamativa, las otras palabras del Señor.

No es éste el lugar de repetir todo el inventario, por lo demás excelente, que Bultmann ha dado de este grupo de tradiciones. Con todo, es necesario ofrecer algunos ejemplos característicos de las cuatro categorías de sentencias ya mencionadas, y esto antes de pasar a la cuestión acerca de lo que nos enseñan del Jesús de la historia.

Como el *mashal* en la literatura hebrea, el *logion* puede revestir formas muy variadas. Puede anunciar un principio, a la manera de los proverbios, sea que haga de una cosa el sujeto de la acción, como en Mc 4,22 par.:

> «Porque nada hay oculto
> que no haya de manifestarse;
> y nada secreto
> que no haya de salir a la luz»;

sea que se atribuya este papel a una persona, como en Mt 12, 30 par.:

> «Quien no está conmigo,
> está contra mí.

---

1. *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Gotinga 1921, [3]1957, p. 73ss (edición revisada, con un apéndice).

Quien conmigo no recoge,
desparrama»;

o también en Mt 8,20 par.:

«Las zorras tienen madrigueras,
y las aves del cielo nidos.
Pero el hijo del hombre no tiene
dónde reclinar la cabeza».

Otros *logia* son exhortaciones formuladas en imperativo, como en Mt 8,22 par.:

«Dejad a los muertos que entierren a los muertos»;

o en Mc 9,43-47 par.:

«Si tu mano es para ti ocasión de pecado, córtatela.
Es mejor para ti entrar manco en la vida
que, conservando las dos manos, ir a la gehenna,
al fuego inextinguible.
Y si tu pie es para ti ocasión de pecado, córtatelo.
Mejor es para ti entrar cojo en la vida
que, conservando los dos pies, ser arrojado a la gehenna.
Y si tu ojo es para ti ocasión de pecado, sácatelo.
Mejor es para ti entrar tuerto en el reino de Dios
que, conservando los dos ojos, ser arrojado a la gehenna.»

El *logion* puede ser formulado como pregunta. Así, en Mt 6,27 par.:

«¿Quién de vosotros, por mucho que se afane, puede
añadir una sola hora a su existencia?»

Finalmente, encontramos también colecciones de *logia* que contienen frases pertenecientes a dos o más especies de las mencionadas. Así, Mt 7,7-11 par.:

«Pedid, y os darán;
buscad, y encontraréis;
llamad, y os abrirán.
Porque todo el que pide, recibe,
y el que busca, encuentra;
y al que llama, le abren.
¿O habrá entre vosotros algún hombre que, si su hijo le pide pan, le dé una piedra?
O si le pide pescado,
¿le dará acaso una serpiente?
Y si vosotros, que sois malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos,
¡con cuánta más razón vuestro Padre, que está en los cielos, dará cosas buenas a los que le piden!»

Algunas de estas colecciones se remontan a los orígenes de la tradición, mientras que otras son más recientes. La prueba hay que buscarla en el paralelismo perfecto que existen entre los Evangelios cuando se trata de colecciones antiguas.

Las *sentencias proféticas y apocalípticas* pueden repartirse en cuatro categorías. Un detalle curioso de estos dichos es que apenas mencionan visiones que pudiera haber tenido Jesús. Véase, sin embargo, Lc 10,18. La primera categoría está constituida por las promesas de salvación, cuyo ejemplo mejor es la colección de bienaventuranzas (Mt 5,3-12 = Lc 6,20-23). Se puede citar también Mc 8,35 par.:

«Quien quiera poner a salvo su vida, la perderá;
pero quien pierda su vida por mí y por el Evangelio, la pondrá a salvo.»

La segunda categoría la constituyen las amenazas proféticas. El caso más llamativo son las maldiciones contra los ricos en Lc 6,24-26. También puede mencionarse Mt 7,22-23:

«Muchos me dirán en aquel día: "¡Señor, Señor! ¿No profetizamos en tu nombre, y en tu nombre no arrojamos demonios, y en tu nombre hicimos prodigios?" Pero entonces yo les diré abiertamente: "Jamás os conocí; apartaos de mí, ejecutores de maldad."»

Las exhortaciones proféticas constituyen una tercera categoría un poco diferente. Citemos, junto a cierto número de parábolas que estudiaremos más adelante, el resumen de la predicación de Jesús, que se encuentra en Mc 1,15 (y en forma abreviada en Mt 4,17):

«Se ha cumplido el tiempo; el reino de Dios está cerca. Convertíos y creed en el Evangelio.»

Finalmente, existen prediccciones apocalípticas, entre las que se puede contar, por ejemplo, casi todo el capítulo 13 del Evangelio según Marcos y sus paralelos, o el cuadro del juicio final en Mt 25,31-46.

Entre las *sentencias relativas a la ley y las reglas concernientes a la vida comunitaria* es difícil distinguir claramente categorías, aunque se dé una gran variedad. Citemos simplemente algunos ejemplos característicos:

Mc 10,11-12: «El que despide a su mujer y se casa con otra, comete adulterio contra aquélla; y si ella misma despide a su marido y se casa con otro, comete adulterio.»

Mt 5,21-22: «Habéis oído que se dijo a los antiguos: "No matarás; y quien mate, comparecerá ante el tribunal." Pero yo os digo: Todo el que se enoje contra su hermano, comparecerá ante el tribunal; y el que diga a

su hermano "estúpido", comparecerá ante el sanedrín; y el que le diga "renegado", comparecerá ante la gehenna del fuego.»

Mt 16,18-19: «Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del Hades no podrán contra ella. Yo te daré las llaves del reino de los cielos; y todo lo que ates en la tierra, atado será en los cielos; y todo lo que desates en la tierra, desatado será en los cielos.»

Mc 6,8-11: «Y les mandó que, fuera de un solo bastón, nada tomaran para el camino: ni pan, ni alforja, ni moneda de cobre en el cinturón; sino: "Id calzados con sandalias, pero no os pongáis dos túnicas." También les advertía: "Cuando hayáis entrado en una casa, seguid alojados en ella hasta que tengáis que partir de allí. Y si algún lugar no os recibe, ni quieren escucharos, retiraos de allí y sacudid el polvo de la planta de vuestros pies, en testimonio contra ellos."»

Por lo que se refiere a las *palabras en primera persona singular,* de las que algunas se encuentran en los grupos precedentes, se les pueden añadir algunos dichos relativos al Hijo del hombre que son peculiares de Mateo, dado que la identidad entre Jesús y el Hijo del hombre era completa a los ojos del evangelista. Un primer grupo está formado por los pasajes en los que Jesús habla de su venida, como en Mc 2,17b:

«No he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores.»

O en Lc 12,49-50:

«Fuego vine a echar sobre la tierra.
¡Y cuánto desearía que ya estuviera ardiendo!

Yo tengo un bautismo con que he de ser bautizado.
¡Y cuánta es mi angustia hasta que esto se cumpla!»

O bien en Mt 10,40:

«Quien a vosotros recibe, a mí me recibe;
y quien a mí me recibe, recibe a aquel que me envió.»

Otro grupo, de contornos muy poco precisos, se compone de aquellos dichos en que Jesús se expresa en primera persona singular, pero sin referirse a su venida. La célebre declaración de Mt 11,25-30, con su paralelo parcial en Lc 10,21-22, es el ejemplo más llamativo de este tipo de dichos del Señor:

«Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra; porque has ocultado estas cosas a sabios y entendidos, y las has revelado a la gente sencilla. Sí, Padre, así lo has querido. Todo me lo ha confiado mi Padre. Y nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quiera revelárselo. Venid a mí todos los que estáis rendidos y agobiados por el trabajo, que yo os daré descanso. Cargad con mi yugo y aprended de mí, porque soy manso y humilde de corazón, y hallaréis descanso para vosotros; porque mi yugo es llevadero y mi carga ligera.»

Hay palabras menos llamativas que pueden anotarse al mismo grupo, como Lc 11,20 par.:

«Pero, si yo arrojo los demonios por el dedo de Dios,
es que el reino de Dios ha llegado a vosotros.»

O Lc 14,27 par.:

«Quien no lleva su cruz y viene tras de mí,
no puede ser mi discípulo.»

No seguiremos a Bultmann en su tentativa por distinguir una evolución peculiar de la tradición para cada una de las clases de dichos que acabamos de definir. Creemos que se trata de una tarea imposible, aunque se la considere útil. En efecto, las categorías se diferencian entre sí más por el contenido que por la forma. Además, existen diferencias apreciables en el interior de cada categoría, por lo que respecta a la forma y por lo que respecta al contenido. Por otra parte, nuestra información sobre la Iglesia primitiva no permite discernir entre las diferentes tendencias que hubieran podido influir sobre grupos de dichos no suficientemente numerosos. Es necesario atenerse a las observaciones sobre textos numerosos y relativamente extensos, es decir, en este caso al conjunto de dichos del Señor.

La solución más simple podría consistir, aparentemente, en aceptar en bloque la autenticidad de todos los dichos del Señor y servirse de ellos para reconstruir el mensaje del Jesús histórico. Pero las dificultades aparecen inmediatamente, aunque se conceda una ventaja favorable a una tradición tan claramente destinada a la memorización.

Hay, en primer lugar, serias diferencias entre los tres sinópticos a propósito de muchas sentencias. Cuando en Marcos se contiene un dicho que Mateo y Lucas, o uno de ellos, propone bajo forma diferente, hay casos en que Marcos parece ofrecer la forma más antigua, pero hay otros casos en que se tiene la impresión de que ha retocado la tradición, mientras que Mateo y Lucas, o uno de los dos, han vuelto a ella, que conocían tan bien como Marcos (Mc 8,35 par.; 10,12 par., etc.). Cuando un dicho se encuentra sólo en Mateo y Lucas, pero en forma diversa, ¿dónde se halla el texto más antiguo? (cf.

Mt 12,28 y Lc 11,19; las bienaventuranzas de Mt 5 y Lc 6, etc.). Finalmente, cuando una frase figura sólo en uno de los evangelistas, ¿cómo se está seguro que no es obra redaccional de éste? (Cf. Mc 2,27; Mt 7,15; 16,17-19; Lc 12,47-48, etc.). Es evidente que existen diversas opciones y las profundas divergencias que en estas cuestiones separan a los críticos demuestran que no hay un criterio satisfactorio para acertar.

No se trata sólo de llegar a la tradición a través de la redacción. Es probable que algunos dichos se hayan introducido en la tradición aun antes de que se compusieran por escrito los Evangelios. Las palabras del Resucitado que citan los Evangelios tienen mucha probabilidad de no ser ni invención de los evangelistas ni dichos transcritos del Jesús histórico. Por ejemplo, Mt 28,18-20 o Lc 24,49. Sin duda fueron escuchadas en el curso de cristofanías o de fenómenos extáticos. Pero, ¿qué decir, entonces, de cierto número de dichos muy semejantes a éstos, puestos en boca de Jesús antes de la cruz, como, por ejemplo, Mt 18,20? ¿Por dónde pasa el límite entre estos casos y aquellos en que el Jesús histórico habla, ciertamente, con una autoridad asombrosa, sin que haya nada que pruebe que él no la reivindicaba? También aquí es necesario todavía descubrir los verdaderos criterios, a juzgar por las divergencias que se dan entre los especialistas.

Es posible que las palabras en primera persona singular se hayan multiplicado en la tradición pospascual, pues se trata de una forma muy propia de las declaraciones inspiradas de los profetas, poseídos por el Espíritu y que hablaban en nombre del Señor. Pero los cristianos estaban advertidos de que debían desconfiar de semejantes declaraciones (Mc 13,6 par.), y, por otro lado, hay que ser muy audaz para atreverse a afirmar que el Jesús de la historia no ha empleado nunca ese estilo en sus instrucciones a los discípulos. Por lo mismo, debe admitirse que, tanto para las palabras en primera persona singular

como para los otros dichos del Señor, hay una mezcla íntima entre lo que se remonta al Jesús histórico y lo que no procede de él, mezcla que nos sentimos incapaces de deshacer.

Lo mismo acontece con todas las sentencias en las que el Maestro emplea la expresión el «Hijo del hombre». Se ha negado en bloque su autenticidad (Ph. Vielhauer), por creer que la noción de Hijo del hombre era incompatible con la noción de reino de Dios. Pero existe tan poca luz sobre el sentido de estas dos expresiones en los diversos estadios de la tradición oral y de la redacción de los Evangelios, que la tesis tiene algo de cómico. Por otra parte, ¿cómo no ver que la tradición tardía y los evangelistas Mateo y Lucas tenían tendencia a introducir el título de Hijo del hombre en numerosos dichos del Señor para reemplazar la primera persona y viceversa? (Cf., por ejemplo, Mt 10,32 y Lc 12,8; Mt 16,21 par.; Mt 19,28 y Lc 22, 28; Mt 20,28 par., etc.). Es signo de que hay cierta confusión en los documentos que nos permiten conocer la tradición. Confusión explicable, dado el carácter misterioso del título en cuestión, vinculado a especulaciones más o menos esotéricas (cf. Dan 7 y 1Enoc), de las que la segunda generación cristiana no tenía ya conocimiento. Pero, ¿por dónde pasan los límites entre palabras auténticas de Jesús que mencionan al Hijo del hombre, dichos coloreados por la pasión y resurrección, creaciones de la Iglesia primitiva y pasajes posteriores, donde el título es simplemente una manera de decir Jesús «yo»? Los especialistas se enfrentan, no sin cierta dureza, y se han propuesto los más diversos sistemas explicativos. Con todo, es claro que la mezcla es demasiado profunda para que puedan disociarse completamente los distintos estratos, que se hallan en el interior de cada uno de los tres grupos de *logia* que mencionan al Hijo del hombre: los que refieren a su vida terrena (p. ej., Mc 2,10 par.); los que hablan de su función de juez escatológico (p. ej., Mc 8,38 par., etc.); los que hablan

de su sufrimiento (p. ej., Mc 8,31 par., etc.). Ante semejante situación, es mejor reconocer la imposibilidad de emitir juicios seguros sobre los problemas de autenticidad y buscar otro camino.

La misma dificultad existe con respecto a los dichos del Señor que son llamadas a la misión y reglas de vida comunitaria. Es claro que los capítulos 10 y 18 de Mateo son compilaciones de elementos que la tradición había reunido sólo muy parcialmente, a juzgar por los pararelos que ofrece Lucas. Mateo ha realizado ciertamente algunos retoques con motivo de la redacción de los dos capítulos, para adaptarlos a la situación de la Iglesia de su tiempo. Pero la tradición oral anterior suponía ya, sin duda alguna, un primer ensayo de sistematización y de adaptación a las realidades eclesiales de la época. Además, la tradición que transmitía la mayor parte de estos dichos remonta, en gran parte, a las instrucciones dadas por Jesús a los discípulos; pues situaciones de este género existieron desde el tiempo en que el Maestro los reunió y los envió a predicar y a curar enfermos. ¿Cómo hacer la división de lo que procede de cada una de estas tres fuentes, cuando desconocemos las características de la vida del grupo en cada uno de los tres estadios correspondientes y, por otro lado, debemos admitir una relativa fijeza en la tradición? Tememos que muchos juicios emitidos en este terreno por la crítica sean totalmente arbitrarios y que se vengan abajo toda vez que se ha puesto en discusión la idea de la comunidad creadora de tradición.

Nos hallamos, pues, ante un dilema. Por una parte, la reconstrucción de la enseñanza de Jesús sirviéndose de todos los dichos del Señor resulta imposible. Por otra parte, la entresaca que pudiera permitir caminar sobre bases más sanas es impracticable. Es cierto que existen críticos que piensan que es posible, basándose únicamente sobre la forma, separar algunos

dichos de autenticidad irrefutable, a partir de los cuales se podría juzgar de los demás. Pero las mismas características de las *ipsissima verba Jesu,* tal como las definió J. Jeremias en 1954 [2] por ejemplo la expresión «En verdad os digo...», son interpretadas por otros autores [3], como el indicio de que esas palabras son revelaciones procedentes del Resucitado y trasmitidas por los profetas cristianos. Por tanto, sería imprudente hacer de esos dichos tan aislados la base de toda la reconstrucción de la enseñanza del Maestro.

Además, el carácter paradójico de los *logia,* la brevedad de muchos de ellos y los frecuentes desaciertos de traducción que se descubren o se sospechan hacen que los dichos del Señor sean con frecuencia oscuros y a las veces del todo incomprensibles (Mc 9,49; Mt 11,12 par.; Lc 17,20-21). Separados del marco en que fueron pronunciados y de aquel en que fueron memorizados, los dichos se han convertido en perlas sueltas que no consienten la reconstrucción de un conjunto coherente. En una palabra, estos dichos sólo nos dan bosquejos lejanos y limitados de la enseñanza del Jesús histórico.

¿Hay que echar, entonces, la soga tras el caldero? No lo creemos. Hay que buscar un camino estrecho y escabroso que nos haga salir del callejón sin salida.

Este camino pasa por el estudio global de los dichos del Señor, del que se podrá deducir, no una exposición precisa de la enseñanza de Jesús, casi imposible de reconstruir con un mínimo de certeza, sino *la impresión de conjunto que el Maestro hizo sobre los discípulos,* oyentes privilegiados de unas sentencias destinadas a la memorización. Es verdad que el estudio así conducido no permitirá distinguir claramente la imagen

---

2. Cf. *Kennzeichen der ipsissima vox Jesu,* en *Synoptische Studien A. Wikenhauser zum 70. Geburtstag dargebracht,* Munich 1954. Ahora también en J. JEREMIAS, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte,* Gotinga 1966, p. 145-152.

3. Cf. V.E. HASLER, *Amen,* Zurich-Stuttgart 1969.

que existía del Nazareno entre los discípulos, durante su vida, de la que tuvieron los portadores de la tradición en el curso de las dos generaciones siguientes. Con todo, veremos que a la fijeza de conjunto de este tipo de tradición memorizada corresponde una fijeza real de la imagen de Jesús que ella transmite, aunque haya sufrido modificaciones de detalle.

El Jesús de la historia se rodeó de un grupo de hombres que compartieron su existencia, al menos durante una parte de su ministerio público. Se pueden poner objeciones contra la historicidad de cierto número de relatos evangélicos sobre los discípulos, ya se trate de relatos de vocación (Mc 1,16-20 par.; Lc 5,1-11; Mc 2,14 par.), o de pasajes en que se cita a los doce, comenzando por el relato de su designación (Mc 3, 13-19 par.), menciones del título de «apóstol» (p. ej., Lc 6,13) o de promesas particulares hechas a Pedro (Mt 16,18-19). Aunque se suponga que todas las objeciones están fundadas, cosa que está lejos de ser evidente, no se deduciría que la existencia histórica del grupo de compañeros de Jesús pudiera ponerse en duda. Los textos son demasiado numerosos, variados y verosímiles. En una palabra, demasiado convincentes.

Del hecho de que los compañeros de Jesús sean constantemente calificados en los Evangelios como «discípulos», algunos críticos han querido argumentar en favor de una asimilación a los discípulos que los rabinos de aquel tiempo aceptaban en su compañía y a los que daban una amplia formación y encomendaban toda suerte de tareas humildes (así Riesenfeld, Gerhardsson, etc.). La tesis viene reforzada con la existencia de una tradición —anterior a los Evangelios— cuidadosamente memorizada, comparable, bajo muchos puntos, a la de las escuelas rabínicas. Sin embargo, Jesús no puede ser considerado como un rabino en el sentido preciso del término, aunque sólo fuera en razón de su actividad itinerante y de su total independencia con respecto a los maestros anteriores, algo

inconcebible para un espíritu rabínico. En cuanto a los discípulos, se diferencian profundamente de los alumnos de los rabinos por un comportamiento mucho menos escolar y por su mayor actividad, si se debe dar fe a la impresión de conjunto que dan los Evangelios.

Tampoco puede asimilarse el grupo de los compañeros de Jesús a una comunidad del tipo de la de Qumrán o de otras fraternidades esenizantes o bautistas, bastante numerosas al parecer en la Palestina de aquel tiempo. Es muy verosímil que de estos ambientes hayan venido algunas influencias, pero el pequeño grupo que rodeaba al profeta de Nazaret no tenía la rígida disciplina, el largo proceso de admisión ni el exclusivismo y clericalismo de los esenios. Aunque nos escapan algunos aspectos de su existencia colectiva, antes de la crucifixión les faltó ciertamente el tiempo para organizarse, así como la estabilidad y el sentido de la ascesis (cf., por ejemplo, Mc 2,18ss par.; Mt 11,16-19 par.).

Tampoco la comparación con el grupo de discípulos del Bautista nos proporciona la clave de la constitución del grupo de compañeros de Jesús. En primer lugar, porque conocemos muy poco de esta pequeña colectividad. Pero también porque el ascetismo de los bautistas difería de la orientación mucho más liberal de Jesús y sus discípulos (cf. los dos textos ahora citados). Hay, sin embargo, rasgos comunes a ambos grupos: carácter itinerante, llamada general a la conversión motivada por la urgencia escatológica, uso de un bautismo único, posiblemente también la trasmisión de una tradición, pues es seguro que existió una tradición bautista, de la que conservan restos los primeros capítulos del cuarto Evangelio, como también los textos sinópticos que refieren la predicación de Juan Bautista (Lc 3,7-18 par.).

En definitiva, el grupo de los discípulos de Jesús debió ser una realidad *sui generis*, una especie de fraternidad de predica-

dores y curadores, que dividían su tiempo entre la adquisición de formación al lado del fundador y la actividad itinerante (Mc 3,14-15; 6,7-13). En este marco hay que situar la tradición de los dichos del Señor, como demostró H. Schürmann en el artículo anteriormente citado.

Un buen número de dichos tienen relación directa con la actividad predicadora de los compañeros de Jesús. La forma rítmica y simétrica, destinada a facilitar la memorización, no tenía únicamente la finalidad de hacer menos penosa la tarea de los discípulos. Miraba también a facilitar la enseñanza y la predicación de los que salían de correría apostólica. La predicación se centraba particularmente sobre la cercanía del fin y la venida del reino de Dios. Por lo mismo, los dichos relativos a estos temas encuentran aquí su situación mejor: Lc 6, 20-21 (bienaventuranzas); 10,23-24; 12,54-55; Mc 13,28-29 (signos de los tiempos); Lc 17,34-35 (carácter repentino del fin); Lc 11,20 y Mc 3,27 (los milagros como signos del reino); Mt 11,2-6 y Lc 7,18-23 (envío de los discípulos), etc.

Los dichos que son ante todo llamadas a la conversión son también parte de lo que los discípulos recibieron de Jesús como material para su predicación: llamadas a la inteligencia y a la decisión (Mt 7,19; Mc 4,25; 9,43 par.; Mt 24,37-39); llamadas a la vigilancia (Lc 12,39-40; Mc 13,35-36); avisos a Israel (Lc 13,1-5; 4,25-27), etc.

Los dichos relativos a la ley de Moisés y a la tradición de los fariseos eran también muy útiles a los predicadores, dado que los oyentes eran casi exclusivamente judíos (Mt 10,5-6). Como ejemplo pueden citarse la mayor parte de los capítulos 5-6 del Evangelio de Mateo. La enseñanza moral que Jesús enunciaba en algunos de estos dichos se adaptaba bien a la predicación de los discípulos: sobre la pobreza (Mt 6,19-20.24); sobre el perdón (Mt 5,23-24; Lc 17,3-4); sobre el amor a los enemigos (Mt 5,38-48, al menos en parte). Podrían citarse to-

davía otros ejemplos de dichos del Señor destinados a guiar, ilustrar y hacer penetrar en el espíritu de los oyentes la predicación de los compañeros de Jesús. Un uso exclusivo de ellos que hiciera el Maestro en su predicación no habría asegurado su conservación. Por el contrario, la memorización que hacían los discípulos en vista del ministerio la hacía posible.

Otros dichos de Jesús tienen como finalidad desarrollar la buena armonía y la vida comunitaria entre los discípulos, sin llega a constituir una regla comparable a la de Qumrán. Jesús hace así resaltar cuál es la condición del discípulo: prohibición de toda especie de relajación (Lc 14,26; 9,60-62); vida difícil y sacrificada (Mc 8,34-35; 10,29-30 par.); promesas especiales hechas a los discípulos (Mc 10,28-29; Lc 22,28-30, etc.). Con frecuencia se evocan las dificultades materiales de los discípulos en unos términos que la situación posterior no justificará: renuncia a toda seguridad material que se apoye en el lucro (Mt 6,34; Lc 12,22-31) o en la posesión de bienes patrimoniales (Lc 12,33; Mc 10,21); reglas relativas a la vida itinerante (Lc 10,47; Mc 9,41), etc. También pueden citarse dichos que constituyen reglas de vida comunitaria: la obligación de ser el servidor de todos (Mc 9,35; 10,42-45 par.).

En los párrafos anteriores sólo hemos citado dichos cuya autenticidad es poco discutida, con el fin de probar que la «situación vital» primitiva de los dichos del Señor es la convocación y envío de los discípulos, y no la catequesis de la Iglesia posterior. Sin embargo, dado que la frontera entre lo «auténtico» y lo «inauténtico» es muy fluctuante, como hemos indicado con anterioridad, es necesario aplicar esta conclusión al *conjunto* de los dichos del Señor. De rechazo, se debe aceptar que en este grupo de tradiciones sólo hay que buscar la impresión global que Jesús dejó en los discípulos.

Se afirma con frecuencia que Jesús fue considerado por sus discípulos como un rabino, aunque él no los trataba como alum-

nos, según el sentido habitual de aquel tiempo. Lo que acabamos de decir nos dispensa de extendernos en la exposición de las razones que hacen improbable dicha hipótesis. Es cierto que Jesús fue llamado a veces *rabbi* (Mc 9,15; 14,45 par.; Jn 1, 38.49; 3,2, etc.) o *rabboni* (Mc 10,5; Jn 20,16). Pero en el siglo I de nuestra era estos términos no tenían todavía el sentido preciso de maestro encargado de la enseñanza de la ley y de la tradición oral. Este sentido lo tuvieron posteriormente. Tanto en los Evangelios como en el judaísmo de la época se trataba, más bien, de títulos extremadamente respetuosos, que el griego traducirá ordinariamente por κύριε (Mt 10,33; 17,4; Lc 18,41) o por ἐπιστάταο (Lc 9,33), aunque la traducción por διδάσκαλε, «profesor», tiene también sus partidarios (Jn 1,38; 20,16).

La gran frecuencia de este último término, particularmente llamativa en el Evangelio de Marcos, sugiere, sin embargo, que los discípulos comprendieron y presentaron a Jesús como «maestro», como persona que se caracteriza por su enseñanza. Pero este maestro, que aparece «enseñando» en numerosos textos, no es, como los rabinos, miembro de una corporación donde la continuidad es el valor esencial. Se asemeja mucho más al «Maestro de justicia» de Qumrán, elegido por Dios al final de los tiempos para enseñar a Israel los «mandamientos últimos» y para revelarle los misterios de la acción divina y de la retribución escatológica. Al igual que éste, Jesús imparte una enseñanza que considera recibida directamente de Dios, y lo hace con una autoridad personal que no encuentra equivalente entre los «escribas» (cf. Mc 1,21-22).

Los dichos del Señor trasmitidos por la tradición ofrecen ejemplos muy impresionantes de esta autoridad de Jesús. Las antítesis del sermón de la montaña (Mt 5,21-48) la enseñanza sobre lo puro y lo impuro (Mc 7,14-15 par.) y muchas declaraciones que denuncian los errores de los «escribas y fariseos hipócritas» (Mt 23 par.) demuestran, por su parte, una liber-

tad radical con respecto a la tradición oral de los fariseos, una audacia que llega hasta la letra misma de la ley (Mc 7,15) y una facilidad soberana de proponer interpretaciones totalmente personales de la ley. Los discípulos que se adherían a este maestro no tenían seguramente de él la misma impresión que los discípulos de los «doctores de la ley», con su respeto sin límites por la letra y su apego incondicional a la tradición oral, que hacían remontar a la revelación del Sinaí. Mt 11,28-30 lo confirma de manera clara.

Es indudable que, en parte, la autoridad singular de que gozaba Jesús ante sus discípulos reposaba en su «sabiduría» personal, ilustrada admirablemente en numerosos *logia*, donde se refleja una notable capacidad de expresión, que acerca el Nazareno a los más brillantes autores de escritos sapienciales. Los discípulos de Jesús eran hombres simples, pero no rudos ni incultos, y es claro que se sintieron impresionados por su capacidad de expresión. ¿Puede existir prueba mejor que el resultado fulminante que la tradición atribuye al dicho: «Yo os haré pescadores de hombres» (Mc 1,17 par.)?

A esta combinación de autoridad personal misteriosa y de talento incomparable hacen remontar los discípulos su vocación de seguidores de Jesús. La cuestión de saber con precisión quién es el que los llama y arrastra no se suscitó sino a iniciativa de Jesús (Mc 8,27-30), y de manera eventual. Lo importante es interpretar correctamente la misión que el Maestro había recibido. No hay que pensar que fuera enviado para llamar a los justos, o para poner paz en la tierra, o para destruir la ley, o para ocuparse de los paganos. Su misión consiste en llamar a los pecadores, predicar, servir, poner fuego y división entre los hombres, sufrir. Abundan los textos relacionados con la misión de Jesús. Algunos establecen un paralelo entre la misión de Jesús y la de los discípulos (Mc 9,37; Mt 10,40; Lc 10, 16). Esto demuestra hasta qué punto los discípulos

veían en Jesús al hombre investido de una misión, y no el objeto de definiciones abstractas.

Al igual que se sienten llamados por el Nazareno a su propia misión, así atribuyen la vocación de éste a «aquel que lo ha enviado». A sus ojos, Jesús fue objeto, por parte de Dios, de una llamada especial, concebida según la forma de llamada que ellos recibieron del Nazareno. Pero los dichos del Señor son de una gran sobriedad en lo referente a la relación, establecida por esta llamada, entre Dios y Jesús. Los calificativos de Padre y de Hijo no son algo exclusivo para expresar esta relación, pues Dios es el Padre de los hombres (Mt 5,45-48; 6,8-9.15, etc.). Sin embargo, Jesús es el Hijo por excelencia (Mc 13,32 par.; cf. Mc 1,11 par.; 9,7 par.). Hay un dicho que da una explicación muy interesante del sentido de este término; dicho que uno se inclina a no declarar apresuradamente helenístico, tras los descubrimientos de los himnos de Qumrán, donde abundan paralelos parciales. Se trata de Mt 11,25-27, citado anteriormente[4].

Se han escrito volúmenes enteros a propósito de esta sentencia, bastante distinta de las otras sinópticas del Señor. Aquí interesa señalar sólo una cosa: que la idea de revelación es capital en el texto. Si el Hijo ha recibido del Padre poderes plenos (v. 27a) es para convertirse en distribuidor exclusivo de su conocimiento del Padre (v. 27c). Desempeña esta función de una manera que permanece misteriosa para todos (v. 27b), sin que implique revelación alguna sobre sí mismo. Esto significa afirmar, en otras palabras, que Jesús ha recibido de Dios una misión especialísima para enseñar a los humildes, y que su persona cuenta poco en esta tarea. De nuevo encontramos aquí la imagen corriente del Nazareno libremente elegido por Dios para llevar a los hombres un mensaje escatológico.

---

4. Cf. p. 54.

El mensaje se enuncia en Mc 1,15. La autenticidad de los términos aquí empleados tiene sólo una importancia relativa. Generalmente se reconoce que estas palabras dan un resumen satisfactorio de fórmulas muy variadas, y frecuentemente muy alusivas, que expresan el contenido del Evangelio en los otros textos del mismo grupo. El mensaje se compone de dos partes: una doble afirmación sobre la intervención divina en la historia humana y una doble llamada, que se une a la afirmación precedente por el término «Evangelio».

La acción de Dios se presenta de manera algo indirecta, sin que la persona divina aparezca como sujeto de los dos verbos empleados, lo cual corresponde al estilo de la tradición de los dichos del Señor (cf., por ejemplo, Mc 4,25 par.; Lc 14, 11.47-48; Mt 7,1-5 par.; 7,7-11 par.; las bienaventuranzas, etc.). Los dos aspectos de la intervención divina permanecen bastante misteriosos. El cumplimiento del momento favorable, si se debe entender así πεπλήρωται ὁ καιρός, designa sin duda el final del período de gracia que constituía el ministerio de Juan Bautista y la entrada en un tiempo final mucho más crítico (cf. Mc 1,7-8 par.; Mt 3,7-10 par.; 11,2-19 par.; 11,20-24 par.; etc.). Por lo que se refiere a la cercanía del reino de Dios, la fórmula evoca muchas metáforas y parábolas, y también muchos dichos del Señor relativos a la entrada en el reino (Mc 9, 47; 10,15.23-25 par.; etc.), a la venida del reino (Lc 11,19 par.; 17,20; etc.), a su proximidad inmediata (Lc 17,21: si se entiende ἐντός ὑμῶν en sentido de «a vuestro alcance»), a su apropiación por parte de algunos (Mt 11,12 par.; Mc 10,14 par.; etc.), a la acogida que se le dispensa (Mc 10,15 par.). Es del todo evidente que los discípulos fueron invitados por Jesús a conceder un gran espacio en la predicación al tema del reino de Dios y que ellos vieron en dicho tema el centro de la predicación del Maestro. No se suprime de ningún modo la tensión entre la idea del reino futuro y la de un reino ya presente, pues

mientras que la actualidad del reino se anuncia con la máxima fuerza, la predicación expresa la sorpresa de ver como el futuro penetra en el tiempo presente y deduce de ello un motivo para hacer una llamada (cf., por ejemplo, Mt 11,11-15).

Sobre el plano de los conceptos, el resultado no es ni mucho menos claro y se explican así las discusiones interminables entre los teólogos a propósito del carácter actual o futuro del reino de Dios en los Evangelios. Es posible que Jesús tuviera una concepción límpida del reino de Dios. Pero nos vemos en la obligación de afirmar que los discípulos sólo lo han comprendido confusamente, a través de los dichos del Señor, y, en consecuencia, la reconstitución del pensamiento del Maestro se presenta como tarea arriesgada. Por otro lado, dado que las parábolas no son más claras sobre este tema, creemos que también aquí es inútil querer ir más allá de la imagen que los discípulos han tenido de Jesús: el cantor inspirado de un reino de Dios futuro que, por voluntad divina, invadía ya el presente y transformaba la condición de los hombres.

Este trastorno difícilmente imaginable hacía indispensable el segundo aspecto del mensaje de Jesús, tal como se resume en Mc 1,15: la llamada a la conversión y a una fe cuyo objeto era el «Evangelio». No es necesario exponer aquí la importancia que tiene la μετάνοια (conversión o arrepentimiento) en los dichos del Señor. Es un tema capital en la predicación de Juan Bautista. Y Jesús lo ha vuelto a tomar y ha invitado también a los discípulos a hacer lo mismo. En Mc 6,12 se reduce incluso el mensaje a esto. Todos los avisos, llamadas y amenazas de los dichos del Señor no son otra cosa que variaciones del motivo del cambio radical que el hombre debe realizar a fin de responder convenientemente a la venida del reino. «El que tiene oídos, que oiga» (Mt 11,15; 13,9 par.; 13,43; 25,29; Mc 7, 16; Lc 12,21; 14,35; 21,4). Este cambio no puede ser la respuesta a una demostración, o la conclusión de largas reflexio-

nes. Debe ser la reacción inmediata y total a la llamada a la conversión, y su sola justificación es el «Evangelio». La venida del reino se ve en los signos que sólo la fe puede percibir (Mt 11,2ss par.; Mc 8,11-12 par.; Lc 17,20-21; etc.). Sin la fe, nadie es capaz de comprender lo que está aconteciendo ni verificar que se trata de una «buena nueva» que trasforma la situación presente, en un mundo aparentemente inmóvil. La fe significa certeza en el poder de Dios, pero también confianza en el portador del Evangelio, ya se trate del Maestro o de los discípulos, y reconocimiento de su autoridad. Este tipo de fe está lejos de poseer la profundidad impresionante de la fe tal como la presenta san Pablo. Y es lícito preguntarse si Jesús no iba también más lejos en su pensamiento personal. Los discípulos que han trasmitido los dichos del Señor nos hacen conocer únicamente un predicador de conversión, que reclama confianza ilimitada en su mensaje audaz.

Pero esta confianza no se dirige sólo al «Evangelio», dado que debe traducirse, tras la conversión, en un «seguimiento de Jesús», que los tres evangelistas sinópticos no interpretan del mismo modo. Marcos ve en ello la actividad misionera, itinerante, y la aceptación del martirio (8,34ss); mientras Mateo (16,24ss) y Lucas (9,23ss) dan a esta expresión un sentido más figurado y ven en ella la obediencia a la voluntad de Dios, tal como Jesús la ha hecho conocer. Se puede dudar con razón sobre el sentido primitivo. Pero lo importante es que el Maestro viene presentado como modelo y como enseñante, y más como jefe que entrena su ejército que como ejemplo sobre el que meditar. De hecho, al trasmitir los dichos del Señor, los discípulos están demostrando que hay una especie de identidad entre Jesús y los que se han convertido en compañeros suyos, viéndose estos últimos incluidos, al menos en sentido figurado, en el destino de su Maestro, que formaba parte del gran drama de la venida cercana del reino de Dios (cf., por ejemplo, Mt 10,

32-33 par.; 18,20; Mc 3,35 par.; 8,38 par.; 10,38-39 par.; Lc 6, 22-23 par.). Es dudoso que sean pospascuales todas las palabras que enuncian estas ideas. El motivo de Jesús como guía que seguir es parte de la impresión que el Maestro produjo en sus discípulos, con una coloración bastante sombría.

Algunos críticos, siguiendo especialmente a T.W. Manson [5], piensan que este tema está implicado de una manera básica en el uso de la expresión «Hijo del hombre». Según ellos, este misterioso personaje realiza la síntesis de las nociones veterotestamentarias del «resto» (Isaías), «del siervo de Yahveh (Deuteroisaías), del «yo» de los salmos y del «Hijo del hombre» de Dan 7. Todas ellas designan el pueblo de Dios finalmente fiel a su rey. La aplicación a Jesús del título de Hijo del hombre en muchos textos evangélicos se debe a la decisión adoptada por el Maestro, decepcionado por la débil respuesta a su llamada, que decide ocupar él solo el lugar del resto santo y obedecer sin reserva a la voluntad manifestada por Dios a su pueblo, es decir, llegar a la gloria a través del sufrimiento.

La tesis tiene dos puntos débiles, que le han merecido serias críticas. En primer lugar, descuida la existencia de una tradición judía apocalíptica, bien ilustrada por el primer libro de Enoc, en la sección denominada de las parábolas, por el Testamento de Abraham y por el cuarto libro de Esdras, que hacen del «Hijo del hombre» una figura angélica. En segundo lugar, reconstruyen de manera del todo arbitraria la evolución interior de Jesús. A nuestro entender, este error es mucho más grave. En efecto, creemos que exigir a los textos informaciones que, por su naturaleza, no pueden dar, significa la condenación de toda teoría que recurra a la «conciencia mesiánica» del Nazareno, en particular la teoría que acabamos de evocar. Nuestros documentos evangélicos no son ni lo suficientemente

5. Cf. su obra *The Teaching of Jesus*, Cambridge 1935, particularmente las p. 211-234.

extensos ni proceden directamente de Jesús ni pertenecen a un género literario similar a las confesiones personales para que nos permitan llegar tan lejos.

La objeción sacada del significado apocalíptico de la expresión Hijo del hombre tiene menos peso. La expresión «Hijo del hombre» tiene otros sentidos en hebreo y arameo, como lo demuestra con toda evidencia la lectura de los salmos o del libro de Ezequiel, que podrían explicar ciertos textos evangélicos (como Mc 2,10.28 par.), y sirve para recordarnos el carácter poco fijo de la fórmula. El uso que la tradición sinóptica hace del texto de Dan 7 autoriza a la crítica a afirmar que el Hijo del hombre puede representar, en algunos casos, el pueblo de Dios, pues en Daniel tiene este sentido. El nexo entre el Hijo del hombre y el juicio favorable que se hará en el último día en beneficio de los elegidos se explicaría así mejor (cf., en particular, Mc 8,38 par.). Por lo que respecta a la identificación del Hijo del hombre con Jesús paciente y resucitado (Mc 8,31 par.; 9,9-12; 9,31 par.; 10,32-34 par.), se trata de todos modos de algo sorprendente, y no plantea mayores dificultades en la teoría de Manson que en las otras teorías; al contrario, plantea menos, dado que el «yo» de los salmos y el «siervo de Yahveh» son figuras pacientes.

Con todo, las interminables discusiones que se suceden en torno a este tema son indicio de que los discípulos, con más razón aún que en la doctrina del reino de Dios, sólo nos han trasmitido una imagen de Jesús, y no una doctrina elaborada atribuible al Maestro o en la que pudieran distinguirse los elementos auténticos. Más allá de las incoherencias que es necesario constatar entre las diversas clases de dichos donde aparece el Hijo del hombre, ¿existe una imagen relativamente clara? En todo caso, se da un hecho llamativo, que se ha puesto a menudo de relieve: solo Jesús emplea esta expresión. Por lo mismo, para la tradición no se trata de una confesión cristo-

lógica, como es el caso del título «Cristo». De lo contrario, aparecería en labios de los discípulos o de otros interlocutores de Jesús. Otro hecho llamativo es el nexo constante, al menos en el Evangelio de Marcos, entre las menciones del Hijo del hombre y un trasfondo escriturario, por lo demás variable. Detrás de los textos en los que se habla de la venida final del Hijo hel hombre está ciertamente presente Dan 7 (Mc 8, 38; 13,26; 14,62); detrás de los textos en que se habla de la autoridad en la tierra del Hijo del hombre (Mc 2,10; 2,28), está Gén 1,27; 2,15, que hacen del hombre el representante de Dios en la tierra; finalmente, detrás de los textos que ponen en escena al Hijo del hombre que padece (Mc 9,12; 14,21) hay un pasaje único, que no es otro que el «canto del siervo» de Isaías 53 (cf. también Mc 8,31; 9,31; 10,32-34).

La imagen de Jesús que se desprende de estas constataciones es la de un intérprete de la Escritura que tiene como método general la tendencia a valorar la función del Hijo del hombre, sin duda según el sentido del salmo 8 (J. Bowker). Encontramos así, de nuevo, la autoridad excepcional del Maestro que, como decíamos más arriba, se siente con derecho a dar a la Escritura un sentido hasta entonces imperfectamente deducido, no sólo en lo concerniente a la ley, sino también en otros elementos de los libros santos: el papel del hombre en el mundo; el hecho que será él quien juzgue a sus semejantes en el último día (cf. 1Cor 6,2); la idea de que el sufrimiento humano es el camino de la glorificación, idea que Israel adquirió con mucha dificultad. ¿Se servía Jesús de las especulaciones sobre el hombre primordial para justificar una exégesis de este género? (J. Héring). No lo sabremos nunca, bien que no tenga nada de imposible.

Lo que es evidente es que los discípulos se han sentido impresionados por lo que su Maestro les enseñaba sobre este punto. Y se propusieron la cuestión de saber si el que les ha-

blaba así no sería él mismo el hombre, cuya función describía con términos tan impresionantes. Esto les llevó a preguntarse por la persona de Jesús, por encima de la misión de éste. Al hacer eso, preparaban el camino al evangelista Marcos, por ejemplo, y a su asimilación del comentario de Isaías 53 en una profecía de la pasión (8,31; 9,31; 10,32-34). Sin embargo, la tradición se ha mantenido en una actitud prudente y ha introducido con mucha discreción, en los dichos del Señor, la identidad entre Jesús y el Hijo del hombre. Se trataba de algo a cuyo respecto los discípulos habían recogido alusiones de boca de su Maestro y no quisieron ir más allá.

La imagen de Jesús que resulta de los dichos del Señor trasmitidos por los discípulos y recogidos en los Evangelios sinópticos se presenta privada de rasgos propiamente mesiánicos y no implica para el Maestro ningún título mesiánico. Al contrario, nos lo revela como personalidad dotada de un talento y autoridad extraordinarios, encargado por Dios con la misión escatológica por excelencia para Israel: ofrecerle el reino de Dios, haciéndole comprender que el Maestro le ofrecía la auténtica interpretación de la voluntad y de la revelación divinas y la posibilidad de aprovecharse con la fe y la conversión. Nos lo presenta también como el fundador de un grupo de predicadores y curadores que asisten y acompañan al Maestro en la realización de su misión. Concede, en fin, un lugar destacado a los temas de la renuncia a toda seguridad humana, de la oposición encontrada, del sufrimiento aceptado, del amor a los enemigos: se describe así a un vencedor, pero un vencedor que no deba nada ni al compromiso ni a la violencia física, sino que lo debe todo a la certeza en la acción divina a la que nada en definitiva puede oponerse.

CAPÍTULO CUARTO

EL JESÚS DE LOS «APOTEGMAS»

R. Bultmann ha tomado de la literatura griega el término «apotegmas» para designar las breves anécdotas de la tradición sinóptica que tienen como núcleo un *logion* de Jesús. El relato no tiene otra finalidad que enmarcar el *logion*. Subdivide los apotegmas en dos grandes categorías: por una parte, los relatos de controversias y discusiones de escuela; por otra, los apotegmas biográficos. Nosotros utilizaremos esta clasificación, pues corresponde bien a los datos de forma y contenido que caracterizan los diversos relatos.

¿Qué imagen tenían de Jesús los que nos han trasmitido estos textos? Existe un parentesco evidente entre los apotegmas y los dichos del Señor. En efecto, la palabra de Jesús constituye en ambos grupos el centro de interés. Por lo mismo, es natural que encontremos aquí una imagen del Maestro muy cercana a la que hemos descrito en el capítulo precedente. Sin embargo, si se constata una diferencia de ambiente trasmisor entre los apotegmas y los dichos del Señor, el hecho podría dar consistencia a la sospecha de que existen matices diferentes entre las respectivas imágenes de Jesús.

En algunos casos, los «apotegmas biográficos» son muy semejantes a los *logia* del Señor que comportan algunas palabras de introducción; por eso algunos de ellos han sido utili-

zados en el capítulo anterior. El número no es excesivo. R. Bultmann ofrece el siguiente inventario[1]:

Mc 1,16-20 par.; 2,14 par.: vocaciones de discípulos.
Lc 9,57-62; Mt 8,19-22: seguimiento de Jesús.
Mc 3,20-21.31-35 par.: la verdadera familia de Jesús.
Lc 11,27-28: ¿es la madre de Jesús la bienaventurada?
Mc 6,1-6 par.: Jesús rechazado en su pueblo natal.
Mc 10,13-16 par.: Jesús bendice a los niños.
Mc 12,41-44 par.: la ofrenda de la viuda.
Lc 10,38-42: Marta y María.
Lc 17,11-19: curación de los diez leprosos.
Lc 19,1-10: Zaqueo.
Lc 19,39-40; Mt 21,15-16: alabanza de los discípulos (Mt: acerca de los niños).
Mt 17,24-27: el impuesto del templo.
Lc 13,31-33: Jesús y Herodes.
Mc 11,15-19 par.: expulsión de los mercaderes del templo.
Mc 13,1-2 par.: profecía sobre la destrucción del templo.
Lc 19,41-44: profecía sobre la destrucción de Jerusalén.
Mc 14,3-9: la unción en Betania.
Lc 23,27-31: camino del Gólgota.

Según Bultmann, a estos textos deben añadirse dos relatos en que el *logion* central es pronunciado por un interlocutor de Jesús; a saber: el episodio de la sirofenicia (Mc 7,24-31 par.) y el del centurión de Cafarnaúm (Mt 8,5-13 par.). Con todo, el primero es más bien un simple relato de milagro con diálogo. El segundo sí merece ser recogido aquí.

Es lícito preguntarse, con R. Bultmann, si muchas de estas

---

1. *Die Geschichte der synoptischen Tradition,* p. 26-39.

pequeñas anécdotas no son en realidad «escenas ideales», destinadas a hacer así más comprensible la palabra de Jesús de lo que era cuando se trasmitía aisladamente. Es cierto que a las veces la narración no tiene el suficiente relieve ni el ritmo necesario que permita pensar que haya sido redactada para la memorización. A nuestro entender, la composición de esas «escenas ideales» hay que situarla más bien en la redacción de los Evangelios, que en el curso de la trasmisión. Es normal que los evangelistas se hayan sentido impulsados a inventar un breve relato para conectar un dicho aislado de Jesús al contexto narrativo en que se pretende encuadrarlo. Es muy probable que tal sea el caso de Mc 3,20-21; 3,31-35 par.; 10, 13-16 par.; Lc 9,57-62; Mt 8,19-22; Lc 19,41-44; 23,27-31. Sin embargo, creemos que en los otros casos los relatos son más antiguos, y que no es prudente situar la composición de la mayoría de ellos fuera de los comienzos de la tradición oral. Por otra parte, dado que estos comienzos no son más tardíos en los apotegmas que en los dichos del Señor, hay que afirmar que el elemento narrativo de los primeros remonta, la mayor parte de las veces, a la enseñanza que Jesús dio a sus discípulos, aunque no se destinara a un tipo de memorización tan exacta como la de los *logia*.

Esto quiere decir que las anécdotas gozan de una verosimilitud histórica asegurada, al menos en cuanto versiones de hechos que responden a la manera de ver de Jesús y de sus discípulos. Es verdad que se trata, en la mayor parte de los casos, de acontecimientos insignificantes. Notemos, sin embargo, la importancia real de la expulsión de los mercaderes del templo, sobre la que volveremos más adelante. Se notará también la naturalidad con que se narra el apotegma de los diez leprosos (Lc 17,11-19): una curación realizada por Dios gracias a la fe del enfermo, y en la que Jesús desempeña simplemente el papel de catalizador. Esta narración edificante, que

acompaña un dicho de advertencia a Israel y muy en la línea de los relatos rabínicos de milagros, es un buen ejemplo de cómo Jesús enseñó a los discípulos a utilizar episodios del género. Igualmente, la curación del hijo del centurión ofrece una interpretación sobria del milagro, realizado gracias a la fe (Mt 8,5-13 par.). Interpretación que tiene sin duda su origen en la enseñanza de Jesús a los suyos, por lo menos tal como ellos la comprendieron. Hemos de ver en seguida que no todos los relatos de milagros son de este tipo.

Los apotegmas biográficos son parte de la tradición que Jesús confió a los discípulos para guiar su vida comunitaria y su actividad misionera, al igual que los dichos del Señor. Y también como éstos, han sufrido numerosas deformaciones en el curso de su trasmisión e incluso, en determinados casos, han podido nacer de la nada, como imitación de otro apotegma preexistente o de un dicho auténtico de Jesús. Pero resulta imposible distinguir con certeza entre los apotegmas históricos y los que no lo son. Como en el caso de los dichos del Señor, hay que renunciar a conocer eso, y se debe estudiar el conjunto de la tradición de los apotegmas biográficos, sin pretender otra cosa que extraer la imagen que los discípulos se formaron de Jesús.

Esta imagen no tiene el mismo relieve que la de los dichos del Señor, muchos más numerosos y diferenciados. Pero la completa en algunos puntos. Se contempla a Jesús como el Maestro que manda y exige (Lc 9,57-62; Mt 8,19-22), que reclama una obediencia rigurosa de aquellos que se declaran en su favor (Mc 3,31-35 par.; cf. Lc 11,27-28) y toma decididamente posición en favor de la obediencia sin reserva a la voluntad de Dios, aun en sus formas más elementales (Lc 17, 14; Mt 17,24-27; Mc 11,15-19 par.). Pero también se le presenta como el amigo de los humildes, ya se trate de niños (Mc 10,13-16 par.; Mt 21,15-16), de mujeres sin defensa (Mc

12,41-44 par.; 14,3-9 par.; Lc 10,38-42; 23,27-31) o de hombres excluidos de la sociedad judía (Lc 17,11-19; 19,1-10). Incluso él aparece como reprobado (Mc 3,20-21.31-35 par.; 6,1-6 par.; Lc 23,27-31), que actúa duramente con las autoridades constituidas (Lc 13,31-33; Mc 11,15-19 par.).

Pero de manera más particular se le presenta como profeta. Lo que explica sus actos de autoridad. Anuncia la salvación a los que les ha sido concedida (Mc 10,14; Lc 17,19; 19, 9-10; Mc 14,6-9 par.). Pero también anuncia la ruina a los que han querido encerrarse en la perdición (Mc 13,1-2 par.; Lc 19,41-44; 23,27-31). Las gentes consideran sus palabras como visiblemente eficaces, a la manera de las palabras de los profetas del Antiguo Testamento. Con todo, a pesar de su autoridad extraordinaria, este maestro y profeta no tiene, hablando con propiedad, ningún rasgo mesiánico.

Los relatos de controversias que sostuvo Jesús con diversos adversarios y los debates son partidarios y amigos constituyen un grupo de tradición mucho más abundante. Se centran también en torno a la palabra del Maestro, con la que se concluye generalmente la narración. Ésta es breve y no tiene otra finalidad que la de introducir la declaración en la que Jesús demuestra su superioridad sobre los adversarios o sus discípulos.

El inventario que R. Bultmann ofrece[2] se divide en cuatro partes:

1. La ocasión de la controversia es una curación realizada por Jesús.

Mc 3,1-6 par.: curación en sábado del hombre con la mano seca.

Lc 14,1-6: curación del hidrópico en día de sábado.

---

2. *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, p. 9-26.

Lc 13,10-17: curación en sábado de la mujer encorvada.

Mc 3,22-30 par.: controversia sobre el origen de los exorcismos de Jesús.

Mc 2,1-12 par.: curación del paralítico de Cafarnaúm.

2. La ocasión de la controversia es otro aspecto del comportamiento de Jesús o de los discípulos.

Mc 2,23-38 par.: los discípulos arrancan espigas en día de sábado.

Mc 7,1-23 par.: controversia sobre lo puro e impuro.

Mc 2,15-17 par.: la comida en casa de un recaudador de tributos.

Mc 2,18-22 par.: la cuestión del ayuno.

Mc 11,27-33 par.: la cuestión del origen de la autoridad de Jesús.

Lc 7,36-50: la pecadora en casa del fariseo.

3. Los discípulos u otras personas interrogan a Jesús.

Mc 10,17-31 par.: la cuestión del hombre rico.

Mc 12,28-34 par.: el mandamiento más grande.

Lc 12,13-14: la querella a propósito de una herencia.

Lc 13,1-5: el asesinato de los galileos.

Mt 11,2-19 par.: la pregunta de Juan Bautista.

Mc 10,35-45 par.: la cuestión de los hijos de Zebedeo.

Mc 9,38-40 par.: el exorcista no discípulo.

Lc 17,20-21: la venida del reino de Dios.

Mc 11,20-25 par.: la higuera seca.

Lc 9,51-56: los samaritanos inhospitalarios.

4. Los adversarios interrogan a Jesús.

Mc 12,13-17 par.: el tributo al césar.

Mc 12,18-27 par.: la cuestión de los saduceos.

Mc 10,2-12 par.: el divorcio.

Por útil que sea esta clasificación, deja escapar un hecho muy importante: los relatos de controversias se agrupan en Marcos de una manera muy llamativa. En efecto, casi todos se hallan en dos colecciones relativamente amplias (2,1-3,6 y 11,27-33; 12,13-34) y en otras dos de menor amplitud (3,22-30 y 7,1-23); cada una de ellas hace referencia a uno o dos temas determinados. Estas colecciones son esencialmente obra de Marcos, pero parece probable que al menos una de ellas existiera ya en el estadio de la tradición oral, como efecto de un esfuerzo sistematizador, que también afecta a otras materias.

Creemos que la colección que tiene su origen en la tradición oral es la contenida en los capítulos 11 y 12, en la que se ve a Jesús poner en jaque sucesivamente a los diversos grupos dirigentes del judaísmo palestino: los «sumos sacerdotes, escribas y ancianos», con que se quiere designar seguramente a los miembros del sanedrín de Jerusalén (11,27-33), y que son objeto de un ataque complementario en Mc 12,1-12; los fariseos y los herodianos (12,13-17); los saduceos (12, 18-27); los escribas (12,28-34), cuyo representante parece dispuesto a una adhesión ante la superioridad evidente de Jesús. Además de este esquema sociológico que refleja fielmente la realidad palestina, existe un gran parentesco de estructura entre los cuatro relatos en cuestión: pregunta capciosa de los adversarios inmediatamente después de la identificación de éstos; contraataque de Jesús que esquiva con destreza el tiro envenenado y que tiene la última palabra; desaparición de los adversarios. Dejamos de lado a Mc 12,1-12, que es una adición de Marcos de la que volveremos a hablar más adelante [3].

Este conjunto encierra una imagen de Jesús que no se confunde de ninguna manera con la que puede deducirse de otros relatos de controversias y conversaciones de escuela. Jesús se

---

3. Cf. p. 124.

presenta como un *polemista* sutil y adiestrado, que no se deja coger en la trampa de las discusiones rabínicas, sino que se sitúa en el mismo terreno que sus adversarios, los intelectuales judíos de la época. La nota dominante es la habilidad del Maestro, al que su formación sin duda elemental no impide el encontrar siempre el alarde ante los espíritus mejor ejercitados de su pueblo. La colección en cuestión puede remontar muy bien a los orígenes mismos de la tradición oral. Por lo mismo, la imagen que presenta de Jesús debe corresponder a la impresión que el Nazareno dejó en los discípulos: un hombre simple como ellos era capaz de imponer su ley a todos los espíritus fuertes. Por su parte, los discípulos sacaban lección y consuelo para los propios contactos con esas gentes.

Los otros relatos de controverias parece que se trasmitieron aisladamente en la tradición, o a lo más de uno en uno o de dos en dos. Nótese que el Evangelio de Mateo reproduce únicamente los que le proporcionaba el Evangelio de Marcos, sin añadir nada, al contrario de lo que hace el tercer Evangelio, que añade cuatro anécdotas del género a las que recibe de Marcos (Lc 7,36-50; 13,10-17; 14,1-6; 17,20-21). Por lo demás, Lucas reduce de manera radical la discusión sobre lo puro e impuro, por juzgarlo superado (Lc 11,37-41). Por otra parte, el Evangelio de Mateo, en algunos relatos que toma de Marcos, atenúa los rasgos más provocativos de las declaraciones y del comportamiento de Jesús: Mc 2,27 desaparece de Mateo, lo mismo que de Lucas, para que el ataque contra el reposo sabático quede atenuado; en Mt 12,9-14, el conflicto viene provocado por una pregunta capciosa de los adversarios, y no por una iniciativa de Jesús, como acontece en Marcos en el episodio del hombre con la mano seca; en Mt 15,1-9, una hábil inversión le quita a la denuncia que hace Jesús de la «tradición de los antepasados» el carácter arbitrario que tenía en Mc 7,1-8; en Mt 22,34-46, la fusión de la discusión sobre

el mayor de los mandamientos y la del dicho sobre la atribución al Mesías del título de Hijo de David le quita a esta última el carácter inesperado y fuerte que tiene en Mc 12,35-37.

Las cosas pasan como si el evangelista Mateo, muy inclinado por otra parte a denunciar los pecados de los escribas y fariseos, se sintiera molesto por la agresividad que atribuían ciertos relatos de controversia que leía en Marcos y en otras partes de la tradición, y que reproduce Lucas. De hecho, encontramos en estos relatos un tono virulento que no tiene equivalente en la colección de Marcos 11-12 y paralelos. Se presenta a Jesús con los rasgos de un denunciador encarnizado de los pecados y de las pretensiones de los dirigentes judíos de entonces. Provoca conflictos, adopta actitudes agresivas sin motivo aparente, habla como un profeta indignado y no como un hábil controversista.

Para algunos críticos, se trata de dos períodos diferentes de la vida pública de Jesús. Pero es bien conocida la dificultad que existe cuando se quieren realizar semejantes reconstrucciones. Por otro lado, las controverias menos brutales, según los sinópticos, son las que preceden de poco a la pasión, cuando justamente era de esperar lo contrario. ¿Hay que atribuir entonces, con L. Cerfaux [4], la conservación de todas las controversias, que recibieron su forma en los primeros años de la comunidad jerosolimitana, a las Iglesias de Antioquía, Cesarea y Damasco, y no a la de Jerusalén, a la que Santiago dio de nuevo aires judíos? La hipótesis es interesante, pero creemos que necesita alguna corrección. En primer lugar, hay que situar en Jerusalén la trasmisión de los relatos de controversia de los capítulos 11-12 de Marcos. En cuanto a los otros, creemos con L. Cerfaux que es necesario postular un origen tan antiguo como para éstos. Por otra parte, como la distin-

---

4. *Jesús en los orígenes de la tradición,* Desclée de Brouwer, Bilbao 1970, p. 130-132.

ción entre lo auténtico y lo inauténtico no es más factible aquí que en otros pasajes, nos guardaremos muy bien de analizar con precisión el contenido de cada relato para pronunciarnos sobre su origen. Con todo, es muy probable que la trasmisión de los relatos que no se implantaron en Jerusalén haya tenido lugar en un ambiente eclesial para servir a las necesidades de la apologética cristiana. Las Iglesias sugeridas por Cerfaux deben tenerse en cuenta, sobre todo si se piensa en los vínculos que unían Cesarea y Antioquía con el grupo de «helenistas» del libro de los Hechos (Act 8,40; 11,19ss; 21,3ss), con sus tendencias extremistas.

Por lo mismo, se puede admitir que en la base de todos los relatos de controversia existía una misma imagen de Jesús: la de un maestro a la vez hábil y vigoroso, que no temía enfrentarse con los mejores controversistas del judaísmo contemporáneo y que sabía aprovechar las discusiones para imponer, no su interpretación de la tradición, sino una autoridad personal del todo inusitada. Después, esta imagen se adornó con colores diferentes según el ambiente de trasmisión: más sutil en los relatos jerosolimitanos, Jesús ha sido visto de una forma más adusta y dura en los otros relatos de este género.

¿Hay que reconocer una imagen particular de Jesús en las *conversaciones de escuela* de la tradición sinóptica, que hemos enumerado al mismo tiempo que los relatos de controversia, siguiendo a R. Bultmann? Paralelos aparte, la decena de pasajes que merecen este nombre constituyen una base un poco estrecha para realizar semejante estudio. Se puede decir, sin peligro de equivocarse, que estas anécdotas se trasmitieron en las mismas condiciones que los dichos del Señor, y la imagen que reflejan debe parecerse muy de cerca a la que percibimos detrás de estos últimos [5].

---

5. Cf. p. 74.

Con todo, al cuadro ya descrito deben añadirse algunos rasgos particulares. El más frecuente, y que constituye el núcleo de muchos de estos relatos, es la firmeza con que Jesús *se niega* a desempeñar los roles, o a decir cosas, que pretendían imponerle. No se dejará engañar por las lisonjas del hombre rico (Mc 10,17-18), ni será juez en materia de herencias (Lc 12,13-14), ni protector de los hijos de Zebedeo (Mc 10,35ss), ni manipulador del fuego celeste (Lc 9,51-56). No permitirá que le fuercen a decir que los galileos asesinados por Pilato eran pecadores (Lc 13,1ss), ni que el exorcista extraño al grupo era un usurpador (Mc 9,38-40) o cuándo vendrá el reino de Dios (Lc 17,20.21). En una palabra, los discípulos han conocido un Maestro muy poco manejable. No es que se niegue a todo. Como veremos, está muy lejos de eso. Pero hay límites que no pasará y complacencias a las que no cederá.

Otro rasgo frecuente en estas conversaciones de escuela es la manera que tiene Jesús de *plantear problemas* profundamente personales a sus interlocutores, en aquellas ocasiones en que éstos pensaban en instruirse a su vera sin verse verdaderamente comprometidos. El hombre rico invitado a deshacerse de todas las riquezas (Mc 10,21), los hijos de Zebedeo invitados a pensar en el martirio y en el servicio al prójimo y no en las recompensas celestiales (Mc 10,35ss), los discípulos que se preocupan de botánica sobrenatural y a los que Jesús exhorta a la plegaria (Mc 11,21-25), los narradores de catástrofes a los que anima a la conversión (Lc 13,1-5), los fariseos metidos en fabulosos cálculos apocalípticos y que de repente se ven situados ante un reino al alcance de sus manos (Lc 17, 20-21) son otros tantos casos del mismo comportamiento de Jesús. De nuevo tenemos aquí la autoridad personal del Maestro que se pone de manifiesto, una autoridad adusta que no consiente medias tintas y que llama a cambiar radicalmente de conducta al que intenta servirse de ella.

Finalmente, tenemos un tercer rasgo en la imagen que nos ofrecen los coloquios de escuela: la capacidad que tiene el Maestro de sacar, de un episodio insignificante, una *enseñanza extremadamente audaz*. Así es en la respuesta que da a la pregunta de Juan Bautista (Mt 11,2ss par.), que sitúa a los oyentes en plena crisis escatológica e intenta encuadrar ésta dentro del conjunto de la historia de la salvación; igualmente, en la réplica a los fariseos (Lc 17,20-21), que trastorna las concepciones corrientes sobre la venida del reino de Dios, y en la enseñanza sobre la eficacia de la oración, que sigue al episodio de la maldición de la higuera (Mc 11,21-25) y que supone la entrega a los discípulos de un poder sobrenatural claramente vinculado con su misión de proclamadores del reino. Encontramos aquí al Maestro de facetas paradójicas e hirientes que nos han hecho conocer ya los dichos del Señor.

En una palabra, en los apotegmas se nos presenta el mismo Jesús de los dichos del Señor. La razón es simple: los apotegmas nos dan la impresión que el Nazareno produjo en los discípulos, como era el caso en los dichos. El matiz más importante procede del hecho que muchos relatos de controversia han pasado por el ambiente eclesial que animaron los helenistas durante largo tiempo, y han adquirido una coloración más viva que los relatos que la Iglesia de Jerusalén tomó bajo su cuenta.

CAPÍTULO QUINTO

EL JESÚS DE LOS RELATOS BIOGRÁFICOS

Ya hemos dicho anteriormente[1] por qué no emprendemos aquí el estudio de los relatos de la infancia ni de los relatos de las apariciones del Resucitado, pues tanto los unos como los otros pueden considerarse como leyendas bastante tardías, de interés biográfico casi nulo. Más adelante[2] hablaremos de los relatos de milagros, que plantean problemas especiales por su origen y trasmisión. Nos quedan por examinar dos categorías de narraciones profundamente diferentes entre sí: los relatos dispersos que se hallan en la parte de los Evangelios sinópticos anterior a la pasión, y los cuatro relatos evangélicos de la pasión, a los que debe añadirse el hallazgo del sepulcro vacío (Mc 16,1-8 par.), que constituye la conclusión.

Los relatos dispersos que se encuentran en los sinópticos entre los relatos de la infancia y los de la pasión comprenden, en primer lugar, diversos pasajes relativos a Juan Bautista: actividad del Bautista (Mc 1,1-3; Mt 3,1-12; Lc 3,1-18); su martirio (Mc 6,17-29 par.). Pero no haremos aquí su análisis, por muy interesante que pudiera ser, dado que no nos informan directamente sobre Jesús.

Por el contrario, entran en línea de cuenta el relato del

1. Cf. p. 46.
2. Cf. p. 135ss.

bautismo de Jesús por Juan Bautista (Mc 1,9-11 par.), el de la tentación de Jesús (Mc 1,12-13; Mt 4,1-11; Lc 4,1-12), la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo (Mc 8,27-30 par.), la trasfiguración (Mc 9,2-8 par.), la entrada solemne de Jesús en Jerusalén (Mc 11,1-10 par.). Se podría tal vez pensar que deberían añadirse algunos relatos propios del cuarto Evangelio, como el de la vocación de los discípulos (Jn 1,35-51), el de la conversión de los samaritanos (Jn 4,4-42) o el de la petición de audiencia por parte de los griegos (Jn 12,20ss). Pero se trata más bien de apotegmas biográficos, pues Jesús pronuncia dichos más o menos extensos, de los que sólo puede afirmarse que constituyen la justificación de las narraciones. Los posibles elementos tradicionales presentes en estos relatos se reducen a muy poca cosa, incluso a juicio de C.H. Dodd[3]. La actividad redaccional del autor del cuarto Evangelio ha dejado subsistir muy pocos vestigios anteriores a su intervención.

Si nos atenemos únicamente a ciertos relatos sinópticos, ¿se debe hablar de una categoría aparte de la tradición oral? No lo creemos. La confesión de Pedro en Cesarea de Filipo, tal como la narra Mc 8,2,7ss, ha sido evidentemente privada de su conclusión por el evangelista, a quien interesa recordar la necesidad del sufrimiento tras la palabra de Pedro; para conseguir esto suprimió las felicitaciones del Maestro al primero que le confesó. La respuesta favorable de Jesús, que falta en Marcos, se encuentra en Mt 16,17 (los dos versículos siguientes forman un dicho aparte). Si se admite esta hipótesis, o otra del mismo género, entonces el episodio se convierte en una conversación de escuela o en un apotegma, en el que la palabra del Maestro es lo esencial. En otras palabras, el acento no recae tanto sobre la confesión de Jesús como Cristo, aunque ésta es declarada correcta, como en la revelación que reci-

---

3. *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, p. 302ss. 389s.

be Pedro. Se trata aparentemente de una tradición destinada, desde muy pronto, a conferir a Pedro una autoridad particular. De hecho, el título «Cristo» no queda resaltado. Las otras confesiones que las gentes hacen a propósito de Jesús no se rechazan, pero se designan implícitamente como puntos de vista humanos. Y la atención se hace recaer, en aquel momento decisivo, sobre el discípulo inspirado por Dios, y no sobre el Maestro. Esta relativa indiferencia con respecto al título que la Iglesia cristiana de la primera generación había de poner en el centro de su fe, es un estímulo para pensar que la tradición en cuestión sirvió para establecer la autoridad de Pedro, la vida misma de Jesús, entre los predicadores-curadores que se agrupaban en torno a éste.

Por lo mismo, se puede creer que los títulos atribuidos a Jesús por «las gentes» son los que se le daban ya antes de la crucifixión. Independiente de la antigüedad de la conversación de escuela o del apotegma, mal se comprende que pudiera calificarse a Jesús de «Juan Bautista» (resucitado: cf. Mc 6,14-16), si él mismo había sido ya ejecutado. La misma dificultad se ha hecho valer para el título de Elías: ¿cómo hacer de un hombre condenado a muerte la reencarnación de un profeta al que Dios, en su tiempo, había preservado de la muerte? Mc 9,11-13 y Mt 11,14 se debaten en la misma perplejidad a propósito de la identificación de Juan Bautista con Elías. Idénticos problemas hubieran surgido si, después de la condenación, se hubiera querido hacer la misma identificación con Jesús. Al atribuir a Jesús las designaciones de «profeta», de «Juan Bautista» y de «Elías», las gentes manifiestan que ven en él un enviado escatológico de Dios, que actúa al modo de los profetas, por la palabra. Le atribuyen también el rol de reconciliador de todos los israelitas, rol que convenía a Elías *redivivus* según Mal 4,5-6.

Es curioso e interesante que a estas designaciones prepas-

cuales repliquen los discípulos, sin duda ya antes de pascua, calificando a su Maestro de Mesías o, si se prefiere el término griego, de Cristo. Por tanto, la idea que ellos tenían de él no es idéntica a la que tenían las gentes, aunque también éstas hayan dado sin duda este título a Jesús al final de su vida pública [4]. Como se ha hecho notar muchas veces, los rasgos mesiánicos corrientes estaban aparentemente ausentes en el Jesús de la historia, que no era ni rey glorioso ni sacerdote. La felicitación de Jesús a Pedro (Mt 16,17) demuestra, además, que por parte del discípulo se trata de una especie de «salto de la fe», que no se apoyaba en datos objetivos y controlables. En la imagen que los discípulos se forman de Jesús hay una parte de entusiasmo, que se funda sin duda en la autoridad personal de Jesús y en el carácter escatológico de su misión, independientemente de que el título de Mesías se haga remontar a un tiempo algo anterior a la persona —como aquí hacemos nosotros— o no. Es un elemento que no puede omitirse, como tampoco puede ser dejada de lado la aceptación que hace Jesús de dicha designación. Este último rasgo demuestra que el Maestro tenía interés en que se reconociera el carácter escatológico de su misión, o al menos que los discípulos no tenían conciencia de que hubiera dificultad alguna en aplicar el título de Mesías a la persona que había comprometido a su pueblo en una aventura tan inédita como impresionante: el encuentro con el reino de Dios.

Es posible que haya existido un cierto parentesco entre la forma primitiva de la confesión de Pedro y la de los relatos del bautismo de Jesús (Mc 1,9-11 par.) y de la trasfiguración (Mc 9,2-8 par.). La semejanza entre estos dos últimos es evidente: tanto uno como otro suponen la existencia de una comunicación entre el cielo y la tierra, y tienen como centro

---

4. Cf. p. 159s.

de interés las palabras pronunciadas por una voz celeste, que designan a Jesús como «Hijo muy amado de Dios». Lo cual es tanto más llamativo por cuanto son las dos únicas ocasiones en los Evangelios sinópticos en que resuena la voz de lo alto. La sobriedad de los Evangelios a este propósito es grande. Dada la extrema solemnidad de las dos declaraciones divinas, no se ve por qué la relativa extensión del relato impida considerar los dos pasajes como apotegmas. Por ello, proponemos que se los considere como apotegmas, y no como «leyendas», a la manera de R. Bultmann. El carácter mítico que revisten los relatos no es impedimento para considerarlos así, desde el momento que se estima que la palabra ha sido el elemento principal de cristalización en el relato. También es posible que ambos relatos se hayan trasmitido juntos en la tradición oral, como parece sugerirlo el pasaje ciertamente tardío de 2Pe 1,17-18. En este caso, su objetivo común habría sido reforzar la autoridad de los tres discípulos íntimos de Jesús: Pedro, Santiago y Juan. Al igual que Jesús oyó la voz de Dios en el bautismo, de la misma manera estos discípulos recibieron la revelación de lo alto en la montaña de la trasfiguración y aprendieron a obedecer al Maestro de una manera del todo especial.

Independientemente de la exactitud de esta última hipótesis, los dos apotegmas comportan, como la confesión de Pedro, la atribución a Jesús de un título cristológico: en lugar del de Mesías, el de «Hijo de Dios». Se ha discutido mucho sobre el sentido que tiene aquí la expresión, frecuente en las religiones para designar los seres más diversos. Es claro que el sentido griego de «ser divino», diferente por su sustancia del común de los mortales, ejerció influjo sobre el uso cristiano del título incluso antes de finales del siglo I. Los relatos de la infancia, especialmente los de Lucas, lo confirman. Pero no es menos evidente que el título de «Hijo de Dios», corriente en

el Antiguo Testamento, fue comprendido primeramente según el sentido que tenía en las páginas de éste[5], es decir, que sirvió para referirlo a Jesús como hombre encargado por Dios para realizar una misión importante y obediente al mandato divino. Pronunciando por el mismo Dios, expresa la elección de aquel a quien se le aplica, sobre todo teniendo en cuenta que el calificativo de ἀγαπητός, «amado», que lo acompaña en el triple relato sinóptico del bautismo y en el relato de la trasfiguración en Marcos y Mateo, tiene un sentido muy afín a «escogido», si nos atenemos al contexto veterotestamentario y si advertimos que Lucas lo sustituye con el término ἐκλελεγμένος, «elegido», en su versión de las palabras de la trasfiguración.

Se ha querido ver en las dos declaraciones de la voz celeste citas del Antiguo Testamento. De hecho, hay cierta afinidad entre estas palabras y las de Is 42,1 y las del Sal 2,7, en particular. Por tanto no debe resultar sorprendente que Mateo haya transformado las del bautismo en citación literal de Is 42,1, mientras que los testigos del texto «occidental» en Lc 3,22 hacen de las mismas palabras una cita exacta del Sal 2,7. Pero no se comprende por qué Dios habría de citar sus propias palabras para pronunciarse acerca de Jesús. No es cuestión de cumplimiento de profecías, sino de la revelación especial necesaria para que la misión del profeta de Nazaret se entendiera rectamente. Esta revelación se asemeja a diversos pasajes del Antiguo Testamento, pero no es calco de ninguno.

Nada hay que impida pensar que, al origen de estos relatos y en particular de las palabras de la voz celeste, no haya experiencias místicas tanto en Jesús como en los tres discípulos. En Jesús hay demasiados indicios de la certeza de ser «Hijo de Dios» en el sentido judío, para que pueda descartarse

---

5. Cf. O. Cullmann, *Christologie du NT*, Neuchâtel 1958, p. 236ss.

la idea en lo que a él toca. Como primera prueba, recuérdese el empleo que hace en la oración del término «Padre» bajo la forma familiar de *abba*. Por otro lado, entre los tres discípulos existen demasiadas tendencias a visiones, a comenzar por las apariciones del Resucitado, para que pueda ponerse en duda la verosimilitud del episodio tal como está narrado en el relato de la trasfiguración. Pero también hay que admitir que el lenguaje sobrio de la tradición oral sólo nos comunica lo que el conjunto de los discípulos había conservado de los dos acontecimientos: la convicción de que existían entre su Maestro y Dios vínculos excepcionales. Tal convicción pudo traducirse, al interior del grupo de discípulos, con el empleo del término «Hijo de Dios», y, de cara a las gentes, con el título de Mesías, al que estaban más habituadas. De todas maneras, la imagen mesiánica que aquí se propone de Jesús no tiene nada de clásica y no se confunde ni con el mesianismo esenio ni con el de los fariseos ni con el de los zelotas.

La misma idea se deduce de la tradición relativa a la tentación de Jesús (Mc 1,12-13; Mt 4,1-11; Lc 4,1-12). Esta tradición, de la que Marcos ofrece un resumen casi incomprensible a causa de su brevedad, tiene todas las apariencias de un *midrash* a base de diversos textos del Antiguo Testamento (Dt 8,3; Sal 91,11ss; Dt 6,16; 6,13) o de un relato de controversia, en el que Satanás desempeña el rol del adversario. Nos ofrece probablemente un eco de la exégesis que practicaba Jesús y, en todo caso, nos comunica la impresión recogida por los discípulos de la dificultad de definir la misión de Jesús en términos clásicos: Jesús no es un mago que hace milagros en beneficio propio, ni siquiera en caso de necesidad urgente; ni es un fanático que busque impresionar al pueblo forzando la mano de Dios a fin de obtener intervenciones sobrenaturales en su favor; ni un Mesías político que toma el atajo peligroso hacia el dominio universal, que sería la

sumisión a Satanás. El episodio no añade nada a esta triple definición negativa, que responde sin duda a acusaciones que se lanzaron contra Jesús durante su vida terrena o poco después de la crucifixión. La misión de Jesús es un fenómeno nuevo que no logran traducir bien las expresiones consagradas, y los discípulos así lo perciben.

El relato de la entrada de Jesús en Jerusalén (Mc 11,1-10 par.) comporta rasgos legendarios (v. 2-6), que tienen una semejanza llamativa con el episodio de la preparación de la pascua en Mc 14,13-16 par. Hay razón para preguntarse si no se trata en estos cinco versículos de un motivo, que el autor de Marcos toma de este último relato, para realzar el brillo de una escena bastante modesta como era en la tradición la entrada de Jesús en Jerusalén sobre un asno, en compañía de un grupo de peregrinos entusiasmados. Lo restante del relato, con una especie de canto antifonado que constituye la conclusión, da la impresión de una liturgia en la que se representa la llegada del Maestro en medio de los suyos y que prefigura la parusía. Más adelante [6] veremos como puede explicarse su existencia.

Del examen de los relatos biográficos que no pertenecen al relato de la pasión se deduce que no constituyen un tipo de tradición aparte, sino que todos se vinculan a otras categorías: apotegmas, relatos de controversias y conversaciones de escuela y, finalmente, tradiciones litúrgicas con amplios empréstitos al relato de la pasión. Nos toca ahora demostrar brevemente por qué conviene considerar este último relato como un documento cultual, antes de buscar en él la imagen de Jesús que había en los ambientes en que se formó.

Todos los críticos están de acuerdo en admitir que el marco topográfico y cronológico del relato de la pasión, tal como nos lo hacen conocer los cuatro Evangelios, es mucho más cohe-

---

6. Cf. p. 152.

rente, sólido y antiguo que el del resto de los Evangelios, que es producto de la actividad redaccional de los evangelistas. En lugar de la vaguedad que reina en otras partes, tenemos aquí episodios que se siguen con breve intervalo y de los que se puede precisar la fecha, la hora y el lugar. En ocasiones, se ha querido deducir de esto un poco precipitadamente la historicidad integral de estos relatos. De hecho, las dificultades que plantean los cuatro relatos evangélicos son numerosas. Recordemos solamente la seria divergencia cronológica que existe entre Juan, que hace morir a Jesús el 14 de nisán, víspera de la pascua, y los sinópticos, que sitúan la crucifixión el 15; la inverosímil acumulación de acontecimientos entre la última cena y la crucifixión, según Marcos; el extraordinario embrollo jurídico que representa el doble proceso de Jesús tal como lo relatan Marcos y Mateo; el lugar destacadísimo que ocupan en los relatos las alusiones a la Escritura, que motiva el que algunos afirmen que estamos ante una especie de leyenda midrásnica, cuya clave es de carácter exegético y no histórico, etc.

De hecho, entre nuestros textos y la realidad histórica está la espesa pantalla de la actividad redaccional de los evangelistas y la no menos opaca de la historia de la tradición oral. Una vez más tenemos que lo que es accesible a nosotros no son tanto los acontecimientos mismos como la interpretación que de ellos dieron los discípulos de Jesús. Creemos que la intervención de los evangelistas en el momento de la redacción ha sido menos intensa para estos relatos que para lo restante de los Evangelios, en razón del marco más preciso que vinculaba cada episodio a su lugar. Así, Mateo se permite muy pocas adiciones a la pasión según Marcos (Mt 26,21.52-54; 27,3-10.19.24-25.43.51-53.62-66) y sólo algunas supresiones más modestas aún (Mt no tiene lo equivalente a Mc 14-51-52; 15,44), mientras que da pruebas de una mayor libertad

en lo restante de su libro. Las divergencias mucho más serias que existen entre Marcos y Lucas se deben al hecho de que Lucas sigue aquí otra fuente. En cuanto a Juan, ha intervenido ciertamente mucho más que los otros evangelistas en la redacción del relato de la pasión; con todo, respetó las grandes líneas de la tradición que usaba, como lo prueba la semejanza inusitada que se da aquí entre su relato y el de los sinópticos.

Teniendo en cuenta esta prudencia de los evangelistas, los críticos explican con frecuencia las divergencias entre los relatos de la pasión por una diferencia de fuentes. Efectivamente, nosotros creemos que, si Mateo ha utilizado casi exclusivamente a Marcos, Lucas ha reproducido un relato de la pasión bastante diferente de la fuente de Marcos y apenas ha hecho recurso a este último. Juan, a nuestro parecer sólo se ha inspirado en otro relato de la pasión. Con la mayoría de los que admiten esta pluralidad de relatos tradicionales, creemos también que todos éstos remontan a un mismo arquetipo, muy cercano a los acontecimientos que narra. Pero, ¿qué contenía este arquetipo del relato de la pasión y por qué apareció?

A la primera cuestión, muchos especialistas responden que sólo contenía un esqueleto del relato actual, ofreciendo una brevísima referencia del arresto, de la doble condenación, de la marcha hacia el suplicio, de la crucifixión y de la muerte de Jesús. Tal es, en particular, la tesis de R. Bultmann [7], admitida por especialistas tan alejados de él como J. Jeremias [8] y V. Taylor [9]. Por nuestra parte no logramos convencernos de que algunas suturas y otras anomalías de los relatos de Marcos sean razón suficiente para emprender la desmembración de una narración por lo demás muy coherente. Es cierto que es

---

7. *Die Geschichte der synoptischen Tradition,* p. 297-308.
8. *Die Abendmahlsworte Jesu,* Gotinga [3]1960, p. 83-90.
9. *The Gospel according to St Mark,* Londres 1952, p. 653-664.

preciso suscitar alguna cuestión a propósito de la presencia en la narración de la pasión del relato de la última cena de Jesús o del episodio del sepulcro vacío. Pero las otras soluciones de continuidad que pueden descubrirse plantean problemas más bien al historiador que al crítico literario: no cuestionan la coherencia de la narración, sino más bien la verosimilitud histórica de determinados detalles. Tal es el caso, por ejemplo, del episodio de Getsemaní, cuya inserción tardía de ninguna manera se demuestra con afirmar arbitrariamente que Mc 14, 43-52 seguía primitivamente a Mc 14,27-31, que la perícopa formada por los versículos 32-42a estaba aislada y que se unió gracias a que el evangelista añadió los versículos 33-34 y 41-b-42, y que los versículos 36 y 38 son también adiciones. La escena, que refiere palabras de Jesús que nadie escuchó, plantea muchas dificultades *históricas*, pero no existe ningún motivo serio para eliminarla del *relato* primitivo de la pasión. No interrumpe ninguna secuencia de acontecimientos, ni desdice con la tonalidad de la narración. Y aunque lleve la marca de algunos retoques (¿la doble versión de la plegaria en los versículos 35 y 36?), no se debe descartar de la tradición primitiva. Otro ejemplo del peligro que representa el recurso a la crítica literaria, en su sentido más estricto, es la manera como R. Bultmann afirma que el relato de la comparecencia de Jesús ante el sanedrín no es más que un desarrollo tardío de la frase de Mc 15,1 par. Aunque él lo niega [10], la dificultad *histórica* que suscita la escena es la *razón principal* de su hipótesis, que por otra parte, sólo se apoya en algunas incoherencias internas de Mc 14,55-64 par. Ahora bien, estas incoherencias podrían hacer pensar, a lo sumo, en un sobreañadido posteriormente al relato ya constituido (v. 57-59).

No es necesario multiplicar los ejemplos. Los que hemos

---

10. O.c., p. 290-291.

ofrecido bastan, según creemos, para mostrar que la búsqueda de un relato primitivo muy breve de la pasión conduce a la crítica a un atascadero y mezcla, de forma desafortunada, las consideraciones literarias y las históricas. A nosotros nos parece que debe procederse de otro modo, dejando de lado, en primer lugar, el problema histórico del proceso y de la muerte de Jesús. ¿Es posible concebir un marco en el que se haya formado un relato tan largo y coherente como el de la pasión en orden a satisfacer necesidades prácticas? Es necesario ciertamente pensar en un ambiente eclesial en el que se meditara más sobre la muerte injusta y redentora del Señor, que no en soñar con determinar los hechos con una finalidad jurídica o apologética. Esta meditación colectiva sólo podía tener un carácter cultual, y tendría su origen en Jerusalén, a partir sin duda del momento en que los discípulos comenzaron a tener su vida comunitaria en esta ciudad. Con un marco cronológico tan preciso y, en ocasiones, tan cercano al marco horario de la plegaria judía (cf. Mc 15,1.25.33.34.47, con su sucesión de los acontecimientos cada tres horas), el relato hace pensar en una evocación litúrgica del martirio de Jesús, en la que los tiempos de la liturgia son más importantes que la cronología de los mismos acontecimientos. Por lo mismo, creemos que la solución al problema literario del relato de la pasión hay que buscarla en la dirección sugerida por el anglocanadiense Ph. Carrington [11] y el alemán G. Schille [12]. Ambos ven en el relato el texto de una liturgia de la pascua cristiana que se celebraba en Jerusalén desde época muy antigua. Se puede añadir, con Schille, que esta liturgia se desarrollaba sin duda sobre los mismos lugares que la tradición unía con las diversas fases del martirio o, por lo menos, sobre los parajes de estos lugares

---

11. *The primitive Christian calendar*, t. I. Cambridge 1952, p. 75-89.
12. Cf. su artículo en «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 52 (1955) 161-205.

a veces inaccesibles. De hecho, y sin entrar en el detalle de las dos hipótesis mencionadas, se puede decir que se superpuso sin duda una especie de peregrinación cristiana a la peregrinación judía a Jerusalén, en la que normalmente participaban los miembros de las Iglesias cristianas de ascendencia judía (cf. los viajes que Pablo hizo a Jerusalén *con ocasión de fiestas judías;* Act 18,20-22; 20,16).

Por nuestra parte, no intentamos emprender ahora la tarea enorme e imposible que consistiría en reconstruir el estado más antiguo de este misal del peregrino. Lo esencial es que quede claro que dicha «guía» no era muy diferente de las versiones que más tarde sirvieron de fuente a Marcos, Lucas y Juan. Para repetir una comparación propuesta por Carrington, este relato primitivo fue el «rollo» que se leía con ocasión de la pascua cristiana, al igual que el libro de Ester fue, sin duda desde su origen, el rollo leído con ocasión de la fiesta judía de los *purim*. Ambos documentos son de dimensiones bastante parecidas y su cotejo puede ser sugestivo, aunque el relato de la pasión todavía era oral antes de su difusión fuera de Jerusalén, hecho que provocó su separación de la liturgia en la que había tenido origen. Una vez más, lo que aquí nos interesa es la imagen que se formaba de Jesús. ¿Cómo se representaban al Maestro los creyentes que dieron origen a esta peregrinación y los que participaban en ella?

Se puede objetar que esta representación pospascual de la persona del Crucificado no tiene mucho que ver con la historia del hombre Jesús. Tocamos aquí el problema central que los relatos evangélicos plantean al biógrafo de Jesús. ¿Puede la fe dar paso a hechos de los que pueda servirse la historia? La cuestión ha sido discutida muchísimas veces. Los adversarios de la historicidad, aunque no están plenamente convencidos de que no haya nada histórico detrás de la narración, recalcan la monstruosidad jurídica de los relatos evangélicos, con su

doble proceso, la precipitación del sanedrín, la inconsistencia del comportamiento de Pilato. Critican la inverosimilitud de la cronología de Marcos, la oposición que halla ésta en el cuarto Evangelio, la atenuación a que la someten Lucas y Mateo para hacer que la secuencia de los acontecimientos sea menos increíblemente rápida. Subrayan con razón que algunos episodios están tan llenos de alusiones a la Escritura, que hay que preguntarse si no serán producto de la meditación de pasajes veterotestamentarios que se mencionan de manera más o menos explícita. Las llamadas a los salmos 22 y 69 son tan numerosas que más de una vez se ha propuesto considerar todo el relato de la pasión como una especie de comentario de estas dos descripciones de la suerte del justo que sufre.

Nos parece difícil responder de manera plenamente satisfactoria a estas críticas sin adoptar de una forma u otra la hipótesis enunciada anteriormente con relación al origen del relato de la pasión. En efecto, ella permite hacer justicia a los argumentos de los escépticos: la liturgia no tiene algún interés por la exactitud jurídica o por la verosimilitud cronológica. Lo que busca es expresar la enemistad encarnizada de todas las autoridades contra Jesús, sin preocuparse por las formas exactas que hayan podido revestir sus embates. Se nutre de la Escritura y tiende incesantemente a mostrar que el texto de los antiguos libros santos se aplica a la situación de hoy. Impone espontáneamente su propia estructura cronológica a los acontecimientos que intenta mayormente conmemorar que reconstruir. Pero al mismo tiempo, la liturgia de la pascua cristiana jerosolimitana, que se forma poco después de la crucifixión, aporta un cierto número de garantías apreciables. No puede apartarse mucho de la verosimilitud topográfica, aunque las indicaciones que nos proporciona sean en ocasiones menos claras que las que han propuesto los siglos siguientes. Debía corresponder a los recuerdos de los testigos principales de los

acontecimientos, sin que suscitara contradicciones embarazosas, así como respetar aproximadamente el orden cronológico de los acontecimientos, aunque los acumulara en un marco demasiado estrecho. En una palabra, sin ser un documento histórico fácil de utilizar, nos proporciona al menos una idea del desarrollo de los hechos que tuvieron lugar en los últimos días de la vida de Jesús.

Es probable que el episodio de la unción en Betania, que falta en Lucas, formara parte integrante del relato primitivo de la pasión, pues se encuentra en Juan justamente antes del comienzo de la pasión (12,1-8), y da la impresión de que el autor del cuarto Evangelio se inspiró en él para el episodio del lavatorio de los pies, que en Juan sustituye la relación de la última cena (13,1ss). La omisión lucana de esta anécdota debe atribuirse sin duda a la preferencia de este autor por el relato análogo de la pecadora perdonada que nos ofrece en el capítulo 7,36-50. Igualmente, el acuerdo de los tres relatos sinópticos y la mención de una cena en Jn 13,2 hacen que la balanza se incline en favor de la presencia de la relación de la cena en la narración primitiva, pues la celebración de una cena comunitaria, que evocaba la de Jesús con los discípulos, parece normal al principio de una liturgia que conmemora el martirio del Señor. El nexo que se establece en 1Cor 11,23ss entre la cena cristiana y la última cena de Jesús confirma también esta hipótesis, dado que Pablo cita aquí una tradición antigua que ya hace ese cotejo. Lo que molesta a ciertos críticos, a saber, la presencia de un trozo litúrgico en un relato histórico, deja de ser obstáculo si el conjunto del pasaje es de origen litúrgico. En la continuación del relato, no hay razón para excluir ninguno de los episodios importantes. Sin embargo, deben descartarse del documento primitivo diversas florituras narrativas y, por lo que respecta a Lucas (22,24-38) y a Juan (13,12-17,26), los discursos de despedida, que se deben

esencialmente a la actividad redaccional de los evangelistas, sobre todo en el caso de Juan. Lucas se ha contentado con agrupar en este lugar tradiciones antiguas que ha tomado de otras partes. Finalmente, a pesar de una opinión corriente que conecta el relato del sepulcro vacío con las apariciones del Resucitado, creemos que esta relación de la aventura que acaeció a las mujeres constituye la conclusión triunfal de la liturgia de la pasión. El acontecimiento de pascua no se contaba en la primera generación, como lo prueba el carácter de todos los relatos de apariciones del Resucitado y, con mayor razón, de las relaciones de la resurrección. Se *afirmaba,* como lo hace aquí el ángel (Mc 16,6), y se daba el carácter de *signos* de lo que había acontecido a algunas de sus consecuencias, como por ejemplo el sepulcro vacío. Los peregrinos cristianos no tenían necesidad de más para verse confirmados en su fe.

Tales eran las dimensiones de esta primera relación de la pasión. No parece que se le haya dado forma en orden a la memorización sistemática. Es posible que fuera puesta por escrito bastante pronto. De todas maneras, su texto no tenía todavía una fijeza rígida, a juzgar por la diferencia considerable que existe entre el relato de Marcos y el de Lucas, aunque tengan una misma estructura de conjunto. En el fondo, representan dos reproducciones relativamente fieles de dos ramas de tradición. Lo que estaba firmemente asegurado era el orden de los acontecimientos y las grandes líneas de cada episodio. Las indicaciones litúrgicas, como la mención de la hora y las innumerables alusiones a pasajes de los salmos, tendían a desaparecer progresivamente para dejar sitio a notaciones cronológicas menos rígidas y a citas explícitas de textos de la Escritura, más compatibles con un estilo puramente narrativo y con los progresos de la exégesis cristiana. El cotejo entre los cuatro relatos de la crucifixión (Mc 15,22-39 par.) es suficientemente elocuente a este respecto. Con todo, sería inútil pre-

tender reconstruir palabra por palabra el documento primitivo, oculto tras la evolución de la tradición. En efecto, con el paso del arameo al griego y de la liturgia a la narración, la ausencia de rigidez que caracterizaba desde el principio el relato ha tenido que ir en aumento.

Por lo mismo, creemos ilusoria la esperanza de reconstruir, a partir de las relaciones de la pasión, un esquema histórico del desarrollo del martirio de Jesús. La fecha de la última cena, del arresto de Jesús, de la crucifixión, son otros tantos datos que nunca llegaremos a establecer con seguridad. Los trabajos de A. Jaubert [13] y las discusiones que siguieron a su publicación han logrado demostrar que la cronología de los relatos evangélicos era mucho más controvertible de lo que se pensaba, y que la última cena y el arresto de Jesús podían haber precedido largo tiempo a la crucifixión. Muchos más de lo que hacen creer los evangelistas. La elección entre el 14 y el 15 de nisán, como día de la ejecución de Jesús, es decir, entre la cronología de Juan y la de los sinópticos, no se ha simplificado con la reconstrucción del antiguo calendario judío, que algunos judíos piadosos preferían al del templo de Jerusalén. A lo sumo, puede decirse que Jaubert ha hecho el servicio de mostrarnos que la cuestión esencial no estaba ahí. Es igualmente inútil pensar que la cuestión del doble proceso de Jesús será un día resuelta de manera satisfactoria. La discusión se eterniza y la deficiente documentación que poseemos hace que resulte frágil cualquier solución.

Por el contrario, el enraizamiento del arquetipo de los relatos de la pasión en la vida de la más antigua Iglesia de Jerusalén nos da la garantía de que los hechos esenciales se han establecido con certeza: Jesús fue arrestado en Jerusalén, a donde había venido con ocasión de una peregrinación de pas-

---

13. *La date de la Cène*, París 1957.

cua; fue víctima de un acuerdo entre el alto personal del templo y las autoridades romanas; lo condenó a muerte Poncio Pilato, prefecto de Judea — y no «procurador», pues, según una inscripción encontrada en Cesarea en 1961, el término ἡγεμών de los Evangelios traduce el latín *praefectus* —; sufrió el suplicio afrentoso de la cruz, reservado generalmente a los esclavos y a los rebeldes de baja estopa; sus discípulos y sus compañeros no opusieron seria resistencia al arresto y a la ejecución, y parece ser que huyeron y se dispersaron, lo que les evitó compartir la suerte de su Maestro. Por otra parte, es lícito pensar que algunas de las localizaciones indicadas son verosímiles y que determinados episodios encierran recuerdos de excelente cualidad, dado que — como hemos dicho anteriormente — testigos autorizados de los hechos formaban parte de la Iglesia de Jerusalén.

Con todo, es la participación de estos últimos en la vida de la comunidad, que ha elaborado el arquetipo de los relatos de la pasión, la principal garantía de que aquí se nos ofrece la impresión que el martirio de Jesús produjo en los discípulos. Se trata de una impresión pospascual, ciertamente pero que integra el gran choque de la catástrofe del Gólgota con la imagen del Maestro que estos mismos hombres conservaban, junto con la tradición, de la época que habían pasado a su lado. Por esta razón interesa en sumo grado al biógrafo de Jesús.

En primer lugar, los discípulos piensan que su Maestro estaba dispuesto a sacrificar su vida. La presencia, al inicio del relato de la pasión, de los episodios de la unción en Betania, de la última cena y de la plegaria de Getsemaní lo prueban con toda evidencia. Esto se confirma con la actitud de Jesús en el momento de su arresto y de su proceso. La afirmación es del todo verosímil si se tiene en cuenta lo que nos enseñan algunos dichos del Señor acerca del puesto que él concede al sufrimiento en la vida del hombre, en particular de los discí-

pulos. Los discípulos estaban además convencidos de que Jesús daba a su muerte un significado redentor: los dichos que le atribuyen con ocasión de la última cena son totalmente claros a este respecto, especialmente el dicho relativo a su sangre. No pretendemos investigar aquí, comparando las variantes existentes entre los sinópticos y 1Co 11,23ss, cuál fue la forma primitiva de estos dichos en el arquetipo del relato de la pasión y en la realidad histórica. J. Jeremias[14] lo ha hecho con tal precisión que no es necesario volver sobre el tema, a no ser para decir que ha demostrado de manera definitiva que existía un original semítico tras la forma griega de los textos del Nuevo Testamento. Lo que hace insostenible la tesis que defiende que el relato de la última cena es una leyenda cultual helenística. Dicho esto, es posible que el uso cultual haya desteñido desde un principio estas palabras, de tal manera que nos veamos obligados a admitir que tanto su autenticidad como su inautenticidad integrales no sean ya demostrables.

Con ocasión de esta escena, los discípulos le atribuyen dos dichos que profetizan su muerte y convierten los gestos del cabeza de mesa en actos proféticos que prefiguran y hacen inevitable el martirio que va a sufrir. Los discípulos añaden a la frase una parte en que se anuncia que la sangre derramada establecerá entre Dios y su pueblo la nueva alianza profetizada por Jeremías (31,31-32). Estos dichos, aunque no ofrecen las mismas garantías de memorización exacta que ofrecen los dichos que figuran en el cuerpo de los Evangelios, tienen buenas probabilidades de ser el eco bastante fiel de lo que declaró el Jesús de la historia. Se notará que no encierran una definición precisa de la relación entre la muerte del Maestro y la alianza que con ella se instaura. El hecho de que, fuera del dicho de Mc 10,45b y Mt 20,28, no tengan paralelo en los sinópticos es

---

14. *Die Abendmahlsworte Jesu,* Gotinga [3]1960.

sin duda indicio de que no se trata en todo caso de un elemento de la predicación del Maestro reconocido como esencial por los discípulos. Se trata sin duda de declaraciones que, independientemente de la fragilidad de la cronología evangélica, deben situarse al final de la vida pública de Jesús, con ocasión de las amenazas cada vez más graves que pesaban sobre su vida. Pero hay que guardarse de integrarlas en un sugestivo panorama de la evolución interior del Nazareno, que carecía del suficiente apoyo de los textos.

El segundo rasgo importante que los discípulos retuvieron en el drama del martirio de su Maestro es el elemento de imprevisión, de sorpresa, que llevó consigo. Hay una huella apologética en la manera como se flexionó la tradición para acentuar la seriedad de la resistencia que opusieron en Getsemaní los discípulos de Jesús, y para atribuir el fin del combate a una orden de su Maestro (Mt 26,51-56; Lc 22,49-51; Jn 18, 10-11). El pasaje correspondiente de Marcos, más cercano sin duda al relato primitivo, muestra claramente el carácter irrisorio de la resistencia: un golpe de espada, algunas palabras resignadas de Jesús ya prisionero y la desbandada general (Mc 14, 47-50). Lo que confirma que el pequeño grupo de galileos se vio cogido de improviso en la insistencia del relato en resaltar la presencia de un traidor sobre el lugar del arresto. Más tarde, se atribuyen a Jesús frases despreciativas con respecto a Judas (Mt 26,50; Lc 22,48), o se demuestra que la intervención de éste fue inútil, dado que el arresto sólo fue posible cuando el Maestro se entregó libremente a la patrulla aterrorizada (Jn 18,2-12). Pero el tema de la traición, introducido con insistencia (Mc 14,10-11.18-21.40-42 par.), refleja ciertamente la impresión de sorpresa y consternación que experimentaron los discípulos y posiblemente también Jesús.

Otro tema importante que permite ver un aspecto de la impresión que el destino trágico del Maestro produjo en estos

hombres, es el de la soledad de Jesús cara a la muerte. Los discípulos quedan inmediatamente fuera de juego, a pesar de su deseo de compartir la suerte de su jefe (Mc 14,27-31.37-41. 50-52.66-72; 15,40ss par.). No desempeñan su papel de un modo particularmente brillante, y el arrepentimiento de Pedro, tras la negación, demuestra que se hicieron a sí mismos reproches amargos. Pero su responsabilidad no se considera grave, pues la incapacidad de seguir a Jesús responde a la voluntad divina (véase Mc 14,27-31 par.). Más tarde se invitará a los discípulos a hacer el sacrificio de la propia vida (cf. Mc 8,34-35 par.), pero no conviene que mueran con Jesús. Los crucificados junto con Jesús son gentes de otra especie, que lo colman de injurias (Mc 15,32 par.; la conversión del buen ladrón en Lc 23,39-43 es una excrecencia tardía de la tradición). Aquí aparece la idea de que la muerte de Jesús tiene una importancia del todo especial. Idea que se encuentra más desarrollada en los episodios maravillosos que acompañan su agonía y su muerte (Mc 15,33 par.; 15,38 par.; Mt 27,51b-53) y en el efecto que su fin produjo sobre el centurión (Mc 15, 39 par.) y sobre la turba (Lc 23,48). A los ojos de los discípulos, se trata de un acontecimiento cósmico, del fin del orden religioso antiguo y de una victoria moral completa sobre el enemigo más irreductible. Se descubren aquí ideas que la predicación y la teología cristianas posteriores desarrollarán abundantemente. Bajo un aspecto todavía ingenuo, representan con seguridad la reacción de los más antiguos discípulos ante la tragedia de la cruz. Con todo, no habrían sido posibles sin la existencia en estos hombres de algunas convicciones mesiánicas en relación con su Maestro, adquiridas ya antes de su arresto.

No es necesario que se insista en la manera de presentarse Jesús en Getsemaní como ejemplo de sumisión a la voluntad divina y de oración obediente. Tenemos así expresada

la piedad de la Iglesia primitiva, que también expresa su firme convicción de que la perfecta obediencia del Hijo al Padre, al igual que la del cristiano a Dios, ha sido efecto de una conquista en la que no ha estado ausente el esfuerzo. Encontramos aquí la misma imagen de Jesús que en el relato de la tentación.

Todas las acusaciones lanzadas contra Jesús durante su proceso se presentan en los relatos de la pasión como burdas mentiras (cf., por ejemplo, Mc 14,55-64 par.). Pero se trata más bien de una fórmula estilística que de una defensa o de la expresión de un sentimiento de indignación. Los discípulos no se extrañan ante nada de lo que traman los que buscan la muerte del Maestro. Por otro lado, se trata de cosas muy vagas, incluida la acusación de blasfemia (Mc 14,63-64; Mt 26, 65-66). Por lo que respecta a las acusaciones políticas que profieren en el momento de presentar a Jesús ante Pilato, según Lc 23,2 y Jn 18,29; 19,12, tienen toda la apariencia de no ser otra cosa que noticias explicativas, derivadas de la fórmula del *titulus* colocado sobre la cruz de Jesús para indicar su culpa, y que contenía, según el testimonio unánime de los cuatro Evangelios, las famosas palabras «El rey de los judíos». Esta indicación tiene gran probabilidad de estar conforme, al menos en cuanto a lo esencial, con la realidad histórica. Difícilmente la hubiera inventado una Iglesia helenística, poco deseosa de verse implicada en problemas políticos, ni tampoco una Iglesia de Jerusalén que vivía en medio de gentes que habían visto la inscripción. Por lo mismo, significa que Jesús fue condenado a muerte por un motivo político. Más adelante, volveremos sobre este hecho que los primeros cristianos nunca pretendieron disimular.

El silencio que observó Jesús durante la mayor parte de su proceso y ejecución es un rasgo que remonta seguramente al arquetipo del relato de la pasión. Ni se explica ni se co-

menta, y puede muy bien reflejar la convicción de que el Maestro no debía abajarse a refutar las acusaciones sin fundamento ni a protestar contra las sevicias que le infligían. Puede ser también un eco del cuadro de los sufrimientos del siervo de Yahveh de Is 53,7. Con todo, es sabido que este texto no se cita en los relatos de la pasión ni es objeto de ninguna alusión clara. Este hecho es por lo demás sorprendente, y nos debe poner en guardia contra la idea de que los sufrimientos de Cristo tuvieran en estos relatos un valor vicario y expiatorio. La muerte de Cristo fundamenta la nueva alianza. Lo que no es exactamente igual.

Esto no obstante, los relatos de la pasión atribuyen a Jesús algunas raras palabras, durante su proceso y su ejecución. No es necesario observar que la comunidad creyente no disponía de ningún testigo autorizado en los distintos lugares en que se pronunciaron estas palabras. Pero, incluso si se informó por personas que estaban allí presentes, estas indicaciones son infinitamente menos seguras que las palabras enseñadas y memorizadas sistemáticamente. Los sinópticos sólo ofrecen una declaración de Jesús ante el sanedrín (Mc 14,62 par.), mientras que Juan, 18,19-23, atribuye al Maestro dos respuestas tajantes: una al sumo sacerdote y otra al siervo que le había abofeteado. Estas dos respuestas pueden tener un contenido histórico, pero es difícilmente demostrable. En todo caso, significan que Jesús rechazaba la autoridad del tribunal ilegal ante el que se le hacía comparecer. La respuesta que los sinópticos atribuyen al Maestro, como contestación a la pregunta que le hace el sumo sacerdote sobre si él es el Mesías, posee en los tres textos la misma estructura, aunque con algunas variantes: después de una primera respuesta relacionada directamente con la cuestión, una segunda respuesta aporta nueva información a propósito del Hijo del hombre. Según Lucas, el diálogo prosigue (Lc 22,70) entre Jesús y los sanedritas, a

los que había atribuido ya la primera cuestión. Con todo, esta composición más compleja da la impresión de ser secundaria.

A la pregunta «¿Eres tú el Mesías?», la respuesta, según Marcos, es positiva; ambigua, según Mateo; y en Lucas, Jesús se niega a responder. La segunda parte de la respuesta tiene un sentido más o menos claramente restrictivo con relación a la primera parte. Se ha discutido mucho y muy eruditamente sobre esta combinación. Algunos críticos, como Héring [15], creen que Jesús rechaza aquí el título de «Mesías» para afirmarse como «Hijo del hombre», es decir, como Mesías espiritual, no político. Resulta difícil defender esta teoría, pues sólo se justificaría en el supuesto de que el Maestro hubiera respondido «no» en términos claros a la pregunta propuesta. Pero en nuestra suposición de una respuesta positiva o poco clara, lo más razonable es admitir que Jesús pasa por encima de la dignidad mesiánica para llegar al tema importante: lo que tiene que decir acerca del Hijo del hombre. En Lucas se afirma que, en adelante, se sentará a la derecha de Dios; mientras que en Mateo y Marcos la afirmación es doble: sentarse a la derecha de Dios, a la manera del Mesías del Sal 110,1, y la venida sobre las nubes, como en Dan 7,13. Ya hemos dicho anteriormente [16] lo que hay que pensar sobre la enseñanza de Jesús acerca del Hijo del hombre. Creemos que la interpretación un poco forzada, impuesta aquí por los primeros cristianos a esta enseñanza, ha influido en las diversas formas que ha tomado la respuesta del Maestro. Así pues, todo lo que se puede decir es que Jesús quiso atraer la atención de los sanedritas sobre este aspecto de su predicación para impedirles que trasformaran en juego intelectual la decisión personal que se exige a todos cara a su mesianidad paradójica. La amenaza más o menos clara que contenían las palabras del Maestro

---

15. *Le Royaume de Dieu et sa venue,* Neuchâtel [2]1959, p. 111ss.
16. Cf. p. 72s.

podía constituir el elemento esencial de la respuesta. También en este caso los discípulos, que tenían una información poco clara e imprecisa sobre la idea que Jesús tenía sobre el Hijo del hombre, nos ofrecen una reconstrucción de lo que el Maestro debió decir, según el conocimiento que ellos poseían de su predicación. Una vez más nos presentan la imagen que ellos se habían formado de un Jesús dotado de autoridad segura, que no duda, cuando finalmente decide hacerlo, en encararse con el sumo sacerdote en pleno sanedrín.

Ante Pilato, los sinópticos y Juan están acordes en afirmar que Jesús salió de su silencio. Pero el cuarto Evangelio nos lo muestra intercambiando con Pilato ideas casi filosóficas (Jn 18,33-38; 19,8-11), cuyo origen redaccional es evidente, mientras que los sinópticos le atribuyen sólo la respuesta ambigua «Tú lo dices», en contestación a la pregunta que le formula el prefecto: «¿Eres tú el rey de los judíos?». Este breve diálogo pertenecía sin duda al arquetipo del relato de la pasión. Pero se trata sólo de una muy sobria utilización del *titulus*, destinada a demostrar que Jesús no tenía ninguna objeción contra su contenido, bien que se deje a Pilato la responsabilidad de la inscripción. Significa atribuirle la misma actitud que en la respuesta al sumo sacerdote y en otras circunstancias de su vida: el Maestro se digna aceptar los títulos que le atribuyen, al mismo tiempo que manifiesta una clara reserva cuando el interlocutor no saca por sí mismo las conclusiones que exige su declaración (Mc 10,17-18 par.; Mt 7,21-23; etc.).

Tanto el Jesús de Lucas como el de Juan pronuncian tres palabras en el curso de la crucifixión, al menos si se acepta la variante larga de Lc 23,34, lo que suscita algunas dificultades. En ambos se presenta a Jesús como modelo del moribundo, que perdona y hace el bien en torno suyo (Lc 23,34; 23,42; Jn 19,26-27), y que a última hora se somete humildemente y con confianza a la voluntad de Dios (Lc 23,46; Jn 19,

28.30). Se trata de un cuadro edificante que tiene su origen en las dos formas del relato de la pasión que utilizan los evangelistas, pero no en el relato arquetipo. De hecho, fuera del gran grito con que expiró, Mateo y Marcos únicamente atribuyen a Jesús una sola palabra: una breve citación del salmo 22, de la que dan el texto hebreo en transcripción aproximativa (Mc 15,34; Mt 27,46). El carácter litúrgico de la indicación es claro: sin duda la comunidad que se reunía en Jerusalén recitaba, al llegar a este punto, el salmo 22, que evoca los sufrimientos del justo perseguido y, después, su triunfo final. Esto no excluye la autenticidad histórica del hecho, cuya demostración sin embargo es tan difícil como lo contrario. Lo que importa, creemos nosotros, es que los discípulos tuvieran la convicción, apoyados en lo que habían aprendido de su Maestro, de que éste, en el momento peor, había conservado la certeza de que Dios le haría justicia incluso más allá de la muerte. Al decirlo con una sobriedad tan impresionante, afirmaban con seguridad la resurrección de su Señor, pero lo hacían sin adoptar el tono elevado pospascual, sino que remitían simplemente a ideas que el Maestro había predicado durante su vida terrena, en particular cuando hablaba de los sufrimientos del Hijo del hombre. Nos esclarecen así la manera como ellos habían comprendido este aspecto del mensaje de Jesús.

Ya hemos dicho que el papel que desempeñan las autoridades judías y romanas se presenta confusamente en los relatos de la pasión. Pero lo que es claro es la poca estima que los narradores sentían por el valor, la honestidad y la nobleza de los grandes de este mundo. Aun cuando los motivos apologéticos han desempeñado un papel favorable a Pilato, como es el caso al menos en el cuarto Evangelio, la imagen que se nos ofrece de estos títeres rencorosos o ciegos es exactamente la que Jesús había trazado de ellos en su predicación, bien que

un poco más sombría (Mc 10,42 par.; Lc 13,31-33; Mt 6,1ss; etc.). Lo que significa que el hablar franco del Maestro lo comprendieron los discípulos, que no soñaban con prodigar a las autoridades las señales de estima que la generación siguiente juzgará de nuevo indispensables.

Por otro lado, el episodio de Barrabás (Mc 15,6-15 par.) y la presencia de dos «bandidos» en el Gólgota, a ambos lados de Jesús, nos obligan a preguntarnos sobre cuáles eran las relaciones entre el Maestro y los revolucionarios de su tiempo, en opinión de los discípulos. Volveremos más adelante[17], sobre esta cuestión. Aquí nos contentaremos con algunas observaciones relativas al relato de la pasión. Al mostrar que a Jesús lo ejecutaron los romanos por un motivo político, los primeros narradores sabían que suscitaban en muchos judíos palestinos de la época una reacción de simpatía, fundada en el odio general hacia el ocupante. Al hablar también de Barrabás, «encarcelado con los sediciosos que en el motín habían cometido un homicidio» (Mt 15,7), «preso famoso» (Mt 27,16), «al que habían metido en la cárcel por un motín ocurrido en la ciudad y por un homicidio» (Lc 23,19), o más simplemente «bandido» (Jn 18,40), y de los dos bandoleros del Gólgota, que eran probablemente unos populares Robín de los Bosques, los relatos evangélicos hacen comprender que hay dos maneras de convertirse en defensores de los derechos del pueblo judío: la que conduce al homicidio y ejecución del inocente, que viene reprobada implícitamente a pesar de su popularidad, y la de Jesús, mal comprendida al principio, pero que entraña en resumidas cuentas un cambio de cosas mucho más completo.

El símbolo más evidente de este cambio es el centurión del Gólgota. El oficial romano, representante responsable de la potencia ocupante en lo que tiene de más inflexible, sobrepasa

---

17. Cf. p. 162.

en clarividencia sobrenatural a Pilato. Mientras que el prefecto afirma, en su lenguaje puramente político, la mesianidad de Jesús calificándolo de «rey de los judíos», el centurión proclama la justicia del crucificado, según Lucas (23,47); según Marcos y Mateo, su cualidad de Hijo de Dios (Mc 15,39; Mt 27,54), independientemente del sentido que deba darse al término. Dicho de otro modo, el centurión recusa la condenación dictada contra este rey de los judíos, legitimando así sus pretensiones en contra de todos los poderes que lo habían enviado a la muerte. Esto no significa que el oficial se convirtiera o desertara. Está allí para emitir sobre el pobre condenado el único juicio honesto, que prepara el camino a la gran rehabilitación divina, que será la resurrección, y a la predicación triunfante que seguirá. El hecho de que no sea un discípulo el que cumple esta misión tiene su importancia para el conocimiento del Jesús histórico: los compañeros del Maestro muestran así que no intentan reclamar el monopolio del conocimiento del Nazareno (cf. Mc 9,38-40 par.). Veremos que todavía existen en los Evangelios huellas más claras de esta actitud aprendida de Jesús.

Los dos últimos episodios del relato primitivo de la pasión son los que concluyen el Evangelio de Marcos: la sepultura de Jesús (Mc 15,42-47) y el hallazgo, por parte de las mujeres, del sepulcro vacío (Mc 16,1-8 par.). Estos relatos son tan claramente complementarios que extraña el ver que algunos críticos los separan. Ambos forman una hermosa conclusión para la liturgia que conmemora la pasión, y por lo mismo debe evitarse el estudiarlos independientemente del resto del texto. Como en otras ocasiones, la cuestión de la historicidad de los acontecimientos aquí referidos es insoluble. Por el contrario, lo que resulta claro es la impresión que estas dos escenas produjeron en los testigos. Una vez que hubo muerto, y bien muerto, Jesús fue sepultado en una gruta-sepulcro. A los dos

días, no sólo había desaparecido el cuerpo, sino que a las mujeres que intentan hacer de nuevo lo realizado ya en Betania, un mensajero divino les hace saber que el Maestro ha resucitado y que ha emprendido ya su camino. Tras la desesperación muda por la sepultura, viene ahora el terror mudo ante lo inexplicable. Independientemente de lo que se ha podido decir, no hay en todo esto traza de reflexión sistemática o de alegato apologético, sobre todo si se le quitan al pasaje las dos o tres adiciones de Marcos (15,44b-45; 16,7). La resurrección viene simplemente a poner en evidencia la acción de Dios y a dar en consecuencia un sentido a toda la pasión: el Padre ha hecho justicia al Hijo. Pero la criatura humana se siente sobrepasada por esta intervención, en la que se anuncia el fin del mundo. El tiempo de la intimidad con el Maestro ha concluido (Mc 15, 40-41). Es la prueba indirecta de la existencia prepascual de un grupo de compañeros de Jesús, al que la separación de su Maestro le quita la razón de ser.

En una palabra, el relato de la pasión concentra deliberadamente la atención sobre la sola persona del Señor. Nos deja adivinar algo acerca no sólo de las circunstancias de su martirio, sino también de la manera como los discípulos lo comprendían: totalmente independiente de las autoridades establecidas y de los revolucionarios que luchaban contra ellas plenamente decidido a mantener hasta el final el carácter escatológico de su mensaje y de su misión, Jesús se presenta como el justo perseguido cuyo triunfo final está asegurado a pesar de todo, incluido el abandono por parte de sus propios amigos. Al morir se convierte en el paradójico «rey de los judíos» cuya victoria amenaza hasta sus fundamentos el orden existente. Para explicar el acontecimiento del viernes santo, la fe pospascual toma aquí muchos materiales que proceden del Jesús histórico.

CAPÍTULO SEXTO

EL JESÚS DE LAS PARÁBOLAS

La frontera entre parábolas y dichos del Señor no es tan clara como pudiera pensarse. En efecto, παραβολή no siempre tiene en los Evangelios el sentido de presentación de un caso del que puede deducirse un razonamiento por analogía, tal solemos dar al término παραβολή y que encuentra su aplicación ideal en los grandes relatos parabólicos del tipo del buen samaritano o de los talentos. Este uso del término, que corresponde al de la retórica griega en la antigüedad, es particularmente frecuente en Mateo y Lucas, donde es claro que tiene un origen redaccional, en especial en las introducciones a los relatos parabólicos (cf., por ejemplo, Mt 13,24; 21,33; 22,1; Lc 12,16; 15,13; 18,1; 19,11; 20,9. Con todo, παραβολή tiene otros usos que parecen más antiguos. El término puede designar la descripción de un fenómeno natural, lo que ya no está de acuerdo con las reglas dictadas por Aristóteles en su *Retórica,* según las cuales debería tratarse de casos humanos (Mc 4, 30; Mt 13,31). Puede aplicarse también a un caso muy general, descrito en breves palabras, sin recurso a la menor narración (p. ej., Lc 4,23; 6,39). Finalmente, el término puede caracterizar una máxima desprovista de toda llamada al razonamiento por analogía (p. ej., Mc 7,15 par.).

Esta variedad de usos sería desconcertante si no existiera

una explicación muy sencilla. En la versión de los Setenta, παραβολή traduce regularmente el término *mashal*, que tiene sentidos muy diversos, entre los que se encuentran todos aquellos que nos han parecido extraños en relación con el uso griego. Es claro que en la tradición sinóptica la palabra griega ha servido para traducir *mashal*, o más bien su equivalente arameo *methal*, que describía toda la enseñanza gnómica de Jesús, es decir, una gran parte de las palabras que hemos catalogado entre los «dichos del Señor». A medida que la tradición se helenizaba y, sobre todo, a medida que los evangelistas adquirían un barniz literario, como sucede en Mateo y más especialmente en Lucas, se impuso cada vez más el uso griego del término παραβολή, sin que se eliminara completamente el uso primitivo de la palabra. Esto explica la presencia de cierta confusión extraña y los problemas que surgen en la interpretación de algunos pasajes, especialmente en Marcos. En efecto, parece que dos veces se emplea el término en este Evangelio para designar una cita de la Escritura que había adquirido un valor casi proverbial (Mc 4,13; 12,12), mientras que no se usa nunca para caracterizar un relato parabólico de cierta amplitud, dado que los plurales utilizados en las historias del sembrador y de los viñadores inicuos se aplican muy probablemente a los diversos cuadros cuya sucesión forma la trama de una y otra (Mc 4,2.10.11.13; 12,1 hablan de παραβολαί).

Para no hablar nuevamente del contenido del capítulo relativo a los dichos del Señor, nos ceñiremos a los cuadros y relatos parabólicos, dejando de lado todo lo referente a las máximas, aunque puedan contener un elemento comparativo o metafórico. Merece ser recordado una vez más el inventario de R. Bultmann [1]. Siguiendo a A. Jülicher, cuya célebre obra sobre las parábolas [2] renovó la exégesis de esta parte de la en-

---

1. *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, p. 184-193.
2. *Die Gleichnisreden Jesu*, 2 vols., Tubinga 1888; ³1910.

señanza de Jesús, Bultmann distingue los símiles *(Gleichnisse)* de las parábolas propiamente tales o relatos parabólicos *(Parabeln)*. La primera de estas categorías contiene palabras que están en el límite del género de los dichos del Señor: los símiles a veces no contienen ninguna fórmula comparativa.

El esclavo y su señor: Lc 17,7-10.
La construcción de una torre y la conducción de una guerra: Lc 14,28-33.
La oveja perdida y la moneda extraviada: Lc 15,4-10; Mt 18,12-14.
El ladrón: Lc 12,39-40; Mt 24,43-44.
El siervo fiel: Lc 12,42-46; Mt 24,45-51.
Los signos del tiempo: Lc 12,54-56.
Necesidad de arreglarse a tiempo con el enemigo: Lc 12, 57-59; Mt 5,25-26.

Otros símiles comportan una comparación más o menos desarrollada, pero que es sin duda a veces la creación del evangelista:

Los niños caprichosos: Mt 11,16-19; Lc 7,31-35.
El grano de mostaza: Mc 4,30-32; Mt 13,31-32; Lc 13,18-19.
La levadura: Mt 13,33; Lc 13,20-21.
La semilla que crece por sí sola: Mc 4,26-29.
El tesoro escondido en el campo: Mt 13,44.
La perla preciosa: Mt 13,45-46.
La red: Mt 13,47-50.
La casa construida sobre roca y la casa construida sobre arena: Mt 7,24-27; Lc 6,47-49.
La higuera: Mc 13,28-29 par.
La vuelta del señor: Mc 13,34-37.

Las parábolas propiamente dichas contienen una narración. Pero la frontera entre esta categoría y la precedente, o la de aquélla y los dichos del Señor que sugieren una analogía con las situaciones humanas es difícil de trazar. Así, por ejemplo, Mt 7,9-10 o Mc 3,27 son casi narraciones, pero sin la amplitud de los relatos parabólicos. Entre las parábolas propiamente dichas se pueden distinguir un cierto número de relatos ejemplares, en los que se da como modelo de lo que hay que hacer o de lo que no se debe hacer un determinado comportamiento humano, y en los que la analogía se reduce a un «haz (o no hagas) lo mismo»:

El buen samaritano: Lc 10,30-37.
El rico insensato: Lc 12,16-21.
El rico y el pobre Lázaro: Lc 16,19-31.
El fariseo y el publicano: Lc 18,10-14.

Según R. Bultmann, a estos relatos se pueden añadir Lc 14, 7-11 y 14,12-14. Esto parece razonable, dado que en ambos casos la llamada a la imitación es la misma. Por lo que se refiere a los relatos parabólicos, tenemos:

El amigo importuno: Lc 11,5-8.
El juez inicuo: Lc 18,1-8.
El sembrador: Mc 4,3-9 par.
La higuera estéril: Lc 13,6-9.
El gran banquete: Lc 14,16-24; Mt 22,2-14.
El hijo pródigo: Lc 15,11-32.
El administrador infiel: Lc 16,1-8.
Los talentos: Mt 25,14-30; Lc 19,12-27.
Las diez vírgenes: Mt 25,1-13.
La cizaña y el buen grano: Mt 13,24-30.
El siervo inmisericorde: Mt 18,23-36.

Los obreros de la hora undécima: Mt 20,1-16.
Los viñadores inicuos: Mc 12,1-9 par.
Los dos deudores: Lc 7,41-43.
Los dos hijos: Mt 21,28-31.

Parecía que A. Jülicher había dicho la última palabra en la cuestión de la interpretación de las parábolas. Durante el primer tercio del siglo XX, sus tesis dominaron imperturbadas en el debate en torno a estos textos, a la vez muy conocidos y muy difíciles. Frente a la vieja interpretación alegórica, que buscaba un sentido oculto en cada detalle, se pensó que Jülicher había hecho triunfar definitivamente la idea de que cada cuadro o relato sólo tenía una «intención» y que servía de soporte para una sola idea importante, las más de las veces correspondiente a una moral burguesa de carácter muy general. Sin embargo, a partir del famoso libro de C.H. Dodd sobre *Las parábolas del reino* [3], se comenzó a esbozar una reacción que pretendía demostrar que, si bien Jülicher debía ser considerado como el liquidador de la vieja exégesis de las parábolas, a la interpretación que él hacía le faltaban matices y flexibilidad. Se elevaron voces para rehabilitar el alegorismo de los antiguos, intentando probar que tenía antecedentes judíos (M. Hermaniuk, H. Riesenfeld, etc.). Otros muchos críticos intentaron devolver a las parábolas la profundidad espiritual de que las había privado Jülicher (W. Michaelis, J.J. Vincent, E. Linnemann, D. Via, etc.). En este renacer de las discusiones, la contribución más notable ha sido y continúa siendo la obra de J. Jeremias sobre *Las parábolas de Jesús* [4].

Jeremias tiene el mérito inmenso de haber propuesto, en toda su amplitud, el problema de la trasmisión de las parábolas antes de su fijación en los Evangelios y de haber mostrado

3. *The Parables of the Kingdom*, Londres 1935.
4. Traducción castellana, Estella (Navarra) 1971.

que el cambio de auditorio produjo cambios de sentido más aún que cambios de forma. La parábola contada por Jesús ante un auditorio judío podía conservarse sin grandes cambios aparentes. Cuando se convirtió en objeto de enseñanza eclesial, sirvió de vehículo a la predicación cristiana y adquirió, por este motivo, un significado nuevo, como se lo permitía la flexibilidad del lenguaje alusivo y simbólico de las parábolas. Un ejemplo: la parábola del siervo fiel (Lc 12,42-46; Mt 24,45-51), que fue en su origen una advertencia severa lanzada contra los jefes del pueblo de Israel, ante la cercanía del reino de Dios, se convierte en la predicación de la Iglesia en llamada dirigida a los creyentes para que se preparen a la parusía de su Señor, viviendo activamente su fe. Otro caso: la parábola de los viñadores inicuos, dirigida también contra los jefes judíos para anunciarles la pérdida de sus privilegios y el traspaso de sus funciones a otros, se convierte en la Iglesia cristiana en una alegoría de la historia de la salvación. Y así el hijo del propietario pasa a representar a Jesucristo, mientras que los siervos enviados antes que él se identifican con los profetas. Añadamos que Jeremias, para reconstruir la forma primitiva de estos dichos de Jesús, se sirve muy oportunamente de algunas parábolas que se han encontrado en el *Evangelio de Tomás,* apócrifo, descubierto en Nag Hammadi después de la segunda guerra mundial, pues la forma que nos ofrecen los Evangelios canónicos representa a las veces una versión más evolucionada que la del Evangelio de Tomás: tal es el caso para la parábola de los viñadores inicuos o del gran banquete.

El trabajo brillante de Jeremias ha hecho progresar el estudio de las parábolas de una manera notable y muchas de sus conclusiones pueden aceptarse sin más. Con todo, creemos que hay en él dos limitaciones que exigen que se continúe la investigación. Por una parte, el marco histórico en que Jesús pronunció cada parábola parece que se precisa a menudo dema-

siado y demasiado poco a la vez. Por otra parte, el problema de la trasmisión, aunque bien planteado, no se resuelve de manera satisfactoria. En lo tocante al marco histórico primitivo, Jeremias identifica con seguridad los interlocutores de Jesús a partir de algunas indicaciones que se encuentran en las mismas parábolas. Ahora bien, en ocasiones uno siente dudas en seguirlo, pues los datos se presentan bastante imprecisos. Al mismo tiempo, no inquiere suficientemente las posibles circunstancias favorables que permitieron a Jesús pronunciar este género de declaración, a la que ciertamente no se adecuan todos los marcos históricos. Por otro lado, Jeremias apenas se pronuncia sobre la técnica de trasmisión, la difusión en las Iglesias y fuera de ellas y los motivos por los que existen entre los Evangelios sinópticos divergencias más profundas a propósito de las parábolas que a propósito de los dichos del Señor y de los relatos de controversia. A nuestro parecer debe comenzarse precisamente por dichas divergencias.

La mitad de las parábolas que encontramos en el Evangelio de Lucas le son propias. El tono es generalmente el de la exhortación moral. Al igual que las otras, las narraciones parabólicas tienen también un aspecto sentimental muy acusado (cf. el hijo pródigo en Lc 15,11-32). Parece admitirse que Lucas encontró estas parábolas en la *predicación* de las Iglesias en que él se documentó. Las parábolas se usaban en ella como ilustraciones y ejemplos en el contexto de un mensaje que insistía sobre la piedad, la emoción religiosa y una moral basada en el arrepentimiento y el perdón.

En el Evangelio de Mateo, casi la mitad de las parábolas no tienen pararelos canónicos. Muchas de las parábolas peculiares de Mateo, como también muchas de las que tiene en común con Lucas o con Lucas y Marcos, poseen fuerte carga alegórica y escatológica: es bien sabido el puesto importante que ocupan en Mateo las «parábolas del reino». Los textos

en cuestión dan la impresión de haber sido discutidos, interpretados y a veces formulados de nuevo en una escuela teológica semejante a las escuelas rabínicas. En todo caso, han adquirido su forma definitiva en un ambiente de *investigación o de enseñanza teológica* (cf. el capítulo 13 o el capítulo 25).

Independientemente de la fecha exacta en que se sitúe su composición definitiva, el Evangelio de Marcos nos acerca mucho más que los otros al punto de arranque de la tradición oral cristiana. Por lo mismo, era lógico esperar que nos informara de una época muy antigua de la historia de las parábolas. Desgraciadamente, Marcos contiene pocas parábolas y omite la mayor parte de las parábolas que conocemos gracias a Mateo y a Lucas. ¿Cómo se explica esto, dado que en la mayor parte de los casos no hay motivos para pensar que se trate de creaciones tardías? Como se advertirá, la cuestión se plantea todavía con mayor urgencia a propósito del cuarto Evangelio. Puede tratarse de ignorancia, al menos parcial, pero una ignorancia condividida por dos evangelistas tan diferentes y relativa a unos textos tan fáciles de presentar a los lectores, difícilmente puede admitirse como explicación suficiente. Es seguro que existen otros motivos, y entre ellos el más probable es la falta de interés, más que una recusación categórica.

En efecto, mal se ve qué objeciones pudo oponer el evangelista Marcos a la mayor parte de las parábolas. Por otro lado, si sentía hacia ellas graves reservas, es seguro que no se habría contentado con el silencio. De esto tenemos un buen indicio en la manera como trata la parábola del sembrador (Mc 4,3ss). No es éste el lugar para discutir con amplitud el difícil problema de la relación existente entre el texto mismo de la parábola (4,3-9), la interpretación alegórica del texto, que se encuentra en los versículos 13-20, y los dichos sobre «las parábolas» de los versículos 10-12. La mayoría de los críticos admiten que los versículos 13-20 son obra del evangelista o

de la Iglesia de la que es portavoz el evangelista. En todo caso, hay que atribuirlos al evangelista en el momento de la redacción de su libro. ¿Qué pensar entonces de los versículos 10-12? Para algunos, entre los que se cuenta J. Jeremias, se trata de un *logion* independiente introducido aquí por el evangelista, que ha visto en ellos erróneamente una teoría general sobre las parábolas. Para otros, entre los que se cuenta R. Bultmann, se trata de una creación del evangelista, deseoso de enunciar una teoría semejante. En todo caso, tanto unos como otros afirman que estos versículos los ha introducido aquí deliberadamente el autor del Evangelio de Marcos. Personalmente creemos que ambas tesis son igualmente falsas: la teoría del evangelista Marcos sobre las parábolas se expresa al final de la colección, de la que el sembrador constituye el comienzo, es decir, en 4,33-34. Esta teoría es muy diversa de la que se lee en 4,10-12, pues en aquellos versículos se considera el género literario de las parábolas como la enseñanza elemental por excelencia. Los versículos 10-12 son una explicación antigua de la cadena de «parábolas» del sembrador que Marcos, por conocida, no se ha atrevido a silenciar. Por lo mismo, añadió su explicación personal, al mismo tiempo que dedicaba en el v. 13 una seria indirecta a «los que rodeaban a Jesús, juntamente con los doce», responsables de la interpretación anterior, cuyo esoterismo no le cuadraba.

Este grupo, con un nombre poco habitual, que le había permitido conocer la historia del sembrador, constituía el centro de trasmisión de esta parábola por lo menos, y posiblemente de las principales parábolas de Marcos, pues todas tienen un cierto tono erudito: una cita o alusión de la Escritura; una comparación con el reino de Dios o con otro pasaje de la Escritura (4,26-29; 4,30-32; 12,1-11). De nuevo nos hallamos en presencia de un medio ambiente rabínico cristiano del tipo que aseguró la trasmisión de las parábolas de Mateo, sin duda en una

fase menos evolucionada. Un grupo de la Iglesia de Jerusalén sintió cierto día necesidad de interesarse por las parábolas de Jesús, comenzando por aquellas pocas que respondían mejor a sus tendencias exclusivistas. El autor del Evangelio de Marcos quiso detener dicha empresa, mostrando cuál era el verdadero sentido de las parábolas interpretadas por aquel ambiente en sentido esotérico.

Con todo, el problema del gran número de parábolas omitidas por Marcos subsiste. ¿Cómo es posible que el evangelista no se sintiera atraído por esos cuadros y relatos que han constituido el encanto de todas las generaciones cristianas posteriores? ¿Cómo es posible que no apreciara en su justo valor unas tradiciones que él consideraba como forma de enseñanza destinada a las gentes, precisamente él que tanto entusiasmo misionero tenía? No debe olvidarse el hecho de que Marcos no nos informa detalladamente de la enseñanza de Jesús y que es de una gran sobriedad en lo tocante al contenido de la predicación popular del Maestro (1,15). Si se quiere comprender la finalidad del evangelista, hay que tener en cuenta que lo importante para él es la actividad de Jesús y la enseñanza destinada a los discípulos.

Si las parábolas en el ambiente de Marcos, hubieran sido comprendidas, en su mayor parte, como enseñanza destinada a los miembros de la Iglesia, es seguro que Marcos nos habría referido muchas más. Por consiguiente, en aquel tiempo, no tenían todavía el sentido de mensaje para los fieles, como tuvieron más tarde. ¿Se puede entonces seguir al evangelista Marcos y admitir que se trataba efectivamente de una enseñanza de Jesús destinada a la multitud? En contra hay algunas dificultades. Los contactos de Jesús con la multitud tomaron a veces ciertamente la forma de enseñanza. Pero una predicación a las masas no puede implicar muchos matices y sutilezas, de que están llenas las parábolas. Es seguro que algunos rela-

tos parabólicos han servido para ilustrar mensajes dirigidos a la multitud. Esto es verdad particularmente para ciertos relatos parabólicos propios de Lucas, que han podido tener también otros usos. Pero ¿cómo pueden integrarse dentro de la enseñanza destinada a la turba parábolas como las que tenemos en Mt 13 o la del administrador infiel? Por otra parte, si se las conocía como parte integrante del mensaje de Jesús a la multitud, ¿cómo se explica que las parábolas se hayan integrado muy lentamente a la tradición recogida por los evangelistas, como lo testimonian las divergencias de los Evangelios al respecto? Finalmente, como veremos, Jesús aparecía ante los ojos de la multitud como un hombre que curaba y un personaje más o menos mesiánico. A pesar del gentío que se apretujaba en torno al hombre célebre, de lo que los Evangelios dan muchos ejemplos (cf. Mc 5,25ss), las ocasiones de predicar a las masas no debían ser frecuentes, y cuadros como los de Mc 4,1-2 debieron ser infinitamente menos numerosos que las escenas relatadas en Mc 3,9ss; 6,54-56. Si de la vida del Maestro pasamos a la de la Iglesia primitiva, tampoco parece que la predicación a la turba haya hecho recurso a las parábolas: ni los primeros capítulos de Hechos, ni las cartas de Pablo, ni las de Santiago y de Pedro, en la medida en que pueden contener un eco de la predicación de los primeros jefes de la Iglesia de Jerusalén, no nos dan la menor indicación al respecto. Por lo mismo, la idea de que las parábolas fueron esencialmente un medio de enseñanza popular es una invención apologética del evangelista Marcos, destinada a combatir un primer intento de integrar este género literario dentro de la tradición eclesial.

Este primer intento, que se expresa en Mc 4,10-12 y se aplica a la parábola del sembrador, se apoya en dos postulados. En primer lugar, admite que esta parábola es creación de Jesús, cosa que no puede discutirse, aunque se piense que determinada parábola evangélica pueda ser más reciente o que ha

sido tomada del folklore judío. En segundo lugar, considera que la parábola fue dirigida, ante todo, a «las gentes de fuera», a las que la predicación de Jesús endurecía en lugar de salvarlas. Se tiene la impresión de que se trata de réplica un tanto laboriosa, destinada a convencer los miembros de la Iglesia de que ellos sabían mucho más que los otros, aunque no tuviesen el monopolio de la conservación de las palabras de Jesús: los de fuera pueden tener acceso a la enseñanza del Maestro, pero no les sirve para su salvación, más bien lo contrario.

Por lo mismo, nos vemos forzados a plantear la siguiente cuestión. Si una parte de la enseñanza de Jesús se trasmitía fuera de la Iglesia; si, además, las parábolas sólo penetraron lentamente en la tradición evangélica y si las discusiones relativas a la situación de las «gentes de fuera» se apoyaban precisamente en algunas parábolas, ¿no es necesario admitir que la tradición de las parábolas fue en un principio exterior al grupo de los discípulos y a la Iglesia de la primera generación, y que sólo penetró en la segunda y tercera generación? Resulta claro que la forma de las parábolas no refleja los esfuerzos de memorización sistemática y que su trasmisión no tuvo nunca la misma fijeza que tuvieron los dichos del Señor. Por lo mismo, no se puede atribuir al Maestro una iniciativa orientada a asegurar la trasmisión impecable de estos cuadros y relatos, aunque deba reconocérsele la paternidad de la mayor parte de ellos. Fueron algunos oyentes de Jesús, que no se hicieron discípulos ni entraron en la Iglesia cristiana, los que fijaron o aprendieron de memoria los grandes rasgos de las parábolas. Después de lo que hemos dicho, resulta evidente que no se trata de un grupo organizado, sino de un ambiente sociológico dentro del cual algunos tomaron la iniciativa de referir estos cuadros y relatos, seguros de suscitar el interés de los demás.

¿De qué ambiente puede tratarse? Parece que Jesús, pe-

queño artesano por cuenta propia en su aldea, reclutó sus discípulos, al menos en parte, en estratos sociales cercanos al suyo: patrones pescadores del lago de Tiberíades (Mc 1,16-20 par.), cobradores de impuestos (Mc 2,14 par.). Con esta clase social y con la clase social algo más afortunada es con las que mantuvo Jesús las relaciones más estrechas, aunque haya frecuentado los ambientes más humildes, particularmente los de los campesinos galileos. Jesús gozó de una gran popularidad entre la pequeña y media burguesía, de la que sacaba el partido fariseo lo esencial de sus efectivos, aunque contaba también con un buen número de «ovejas negras» recaudadores y hombres dedicados a negocios dudosos (cf. Lc 16,1ss). Se le invitó frecuentemente a comer en las casas de personas de estos ambientes, como lo indican repetidas veces los Evangelios: comida en casa de los discípulos, ciertamente (Mc 1,29-31 par.; 2, 15), o en casa de amigos íntimos (Lc 10,38-42; Jn 12,1-8); pero también en casa de recaudadores de tributos o de «pecadores» no convertidos aún (Mc 2,16 par.; Lc 19,1ss), así como en casa de fariseos no partidarios (Lc 7,36ss; 14,1ss). Tuvo que interesarse incluso por las costumbres que regulaban las comidas mundanas (Lc 14,7-14; 14,16-24 par.). Las invitaciones que Jesús recibía, y que frecuentemente aceptaba, estaban motivadas en muchos casos por la simple curiosidad que suscitaba su persona.

Pero a nuestro parecer tales invitaciones también estaban motivadas por el talento de narrador que tenía Jesús. Este profeta inusitado era también un brillante charlista, que sabía aprovechar bien la ocasión que se presentaba para referir anécdotas o evocar situaciones familiares a los oyentes. Había viajado mucho por todo el país, conocía a toda la gente, y no había nadie como él para sacar una lección inesperada de un hecho aparentemente trivial o para describir con agudeza comportamientos cuya singularidad dentro de un ambiente familiar

daban que pensar. En una palabra, creemos que las parábolas son, en su mayor parte, charlas de sobremesa que daba Jesús en las casas en que se le invitaba. Charlas de sobremesa a menudo severas e incluso agresivas, pero charlas de sobremesa en el fondo, el epigrama algo misterioso (Mc 4,26-29; 4,30-32 par.; Mt 13,44; 13,45-46 par.) se mezclaba con la narración abundante y pintoresca en la que el oyente perspicaz podía percibir una enseñanza sorprendente, aun cuando muchos no veían más que una historia curiosa o trágica (Lc 10,30-37; 15, 11-32; 16,1-8; Mt 20,1-16 par.; 22,2-14 par.; 25,14-30 par., etc.).

Esta conclusión puede sorprender. Sin embargo, creemos que está muy bien fundamentada en el contenido de las parábolas. Nótese, en primer lugar, que el tema del banquete no es raro, lo cual puede ser indicio de que las parábolas han sido pronunciadas en torno a una mesa (Lc 11,5; 12,19; 14,7-11; 14,12-14; 14,16-24 par.; 15,16.23.29-30; 16,19-21; 17,17-10). Pero lo más significativo es el cuadro que se ofrece de la vida social. Se ha hecho notar repetidamente el aspecto rural de los relatos y cuadros presentados por el Maestro, y con razón. También podría resaltarse hasta qué punto se contempla la sociedad con ojos de gentes que gozan de cierto desahogo. Cierto que la crítica social no está ausente: al juez inicuo se le presenta bajo una luz poco edificante (Lc 18,1-8); a los ricos se les critica (Mt 25,24) o bien se les amenaza con castigos eternos (Lc 16,19-31; cf. Lc 12,16-21). Con todo, la crítica no va muy lejos ni rebasa lo que podían aprobar los comensales de Jesús: un juez debe ser justo y el rico no debe vivir con gran lujo. En general, se nos coloca ante un mundo donde hay bienes (además de los ricos mencionados, cf. Lc 15,11-32; 16,1-8; 19,12-27 par.; Mt 20,1-16; etc.); donde se puede construir (Mt 7,24-27 par.; Lc 14,28-30), emplear jornaleros (Mt 20, 1-16) o personal permanente (Lc 17,7-10; Mt 24,45-51 par.; Lc 13,7; 14,16ss par.; 16,1-8; Mt 25,14-30), mobilizar capitales

bastante importantes en caso de necesidad (Mt 13,44-46; Lc 15, 11-13), colocar el dinero con mucha ganancia (Lc 16,1-8; Mt 25, 14-30 par.), etc. Los grandes propietarios absentistas, que se evocan una y otra vez (Lc 16,1ss; Mc 12,1-9 par.), están en el trasfondo, pero no son objeto de crítica particular. Son casi siempre los de abajo los que desempeñan un mal papel (Mt 24, 48-51 par.; Lc 16,1-8; Mt 25,18.24ss par.; 18,23-36; 20,11ss; Mc 12,1-9 par.), si son virtuosos, entonces tienen derecho a las felicitaciones del amo (Lc 12,43-44 par.; 16,8; 17,7-10; Mt 25, 20-23 par.). Cierto que en una situación de inmovilidad social como la del imperio romano, tal actitud es general y no vincula necesariamente al narrador con una determinada clase dominante. Sin embargo es chocante en una persona a la que sus discípulos describen como dotada de independencia y autoridad únicas. Por tanto, hay que concluir que Jesús se adaptó en este caso a oyentes de clase media y que éstos lo comprendieron en un sentido todavía más conservador, en correspondencia con las propias aspiraciones.

Las parábolas pronunciadas en este ambiente, de mucha influencia dentro del pueblo judío, se conservaron en él durante algún tiempo, como un ejemplo de lo que de sabio e interesante se puede decir en un ropaje relativamente ligero. Los discípulos terminaron interesándose por estas historietas, que en un principio les parecían de poca importancia, e integraron poco a poco las parábolas en la enseñanza cristiana, sometiéndolas para ello a serias modificaciones, que se añadían a las que los primeros trasmisores habían introducido desde su punto de vista. Esto quiere decir que la imagen que se refleja de Jesús en estos textos corre el riesgo de estar deformada. Pero por otra parte, la intervención de trasmisores no pertenecientes al grupo de los discípulos proporciona al historiador una información muy útil de otras fuentes.

Ya hemos hablado de lo que debe decirse acerca de la ac-

titud social que las parábolas atribuyen a Jesús. Faltan todavía por presentar los restantes aspectos de la imagen del Maestro, tal como se refleja en ellas. Una vez más evitaremos entrar en la discusión sobre la autenticidad de cada parábola, faltos como estamos de un criterio satisfactorio. Es cierto que cabe admitir una tendencia creciente a dar dimensiones alegóricas a las parábolas. Pero se trata de un movimiento poco arraigado por el tiempo de la redacción de los Evangelios, a pesar de que desde el principio algunas parábolas se vieran intensamente teñidas de alegoría, dado que los rabinos empleaban en ocasiones este género literario. Habrá que contentarse con admitir que el cambio de auditorio fue general, y que todas o casi todas las parábolas de Jesús han sido pronunciadas por judíos de la clase media antes de convertirse, en la tradición eclesial y sobre todo en los Evangelios, en parte integrante de la enseñanza que se daba a los cristianos en las diversas Iglesias. Esto supuesto, es previsible un cambio de sentido más o menos sensible, aunque no siempre pueda detectarse con certeza.

El Jesús de las parábolas, excelente narrador, al dirigirse a gentes cuya atención era necesario captar antes de darles un mensaje, ha pronunciado ciertamente parábolas de contenido corriente y de moral muy elemental. Jülicher fue severamente criticado por haber dicho esto y por haber intentado situar todas las parábolas en este nivel. Aunque merecidas, dadas las vulgaridades que el célebre biblista tomó de su medio ambiente para atribuirlas a Jesús, las críticas han sido con frecuencia excesivas. De hecho, hay parábolas cuyo primer sentido expresa una moral del buen sentido y en las que parece difícil poder introducir un mensaje religioso muy elevado, aunque esto se haya hecho en el curso de los siglos. El dicho sobre la necesidad de entenderse con el adversario, antes de comparecer ante el juez (Lc 12,58-59), es sin duda una parábola desfigurada, como R. Bultmann supone. Pero

aunque pueda sugerir la analogía con la necesidad de reconciliación antes del juicio de Dios, la parábola expresa una moral utilitaria, que supone un auditorio bastante rastrero. Muy afín es la parábola de la casa construida sobre roca y de la casa construida sobre arena (Mt 7,24-27; Lc 6,47-49). La de los dos deudores (Lc 7,41-43) y la de los dos hijos (Mt 21,28-31) son también ejemplos de una moral del buen sentido que forma claramente parte de la enseñanza de Jesús, pues los dichos sapienciales, que proceden de otro canal, nos ofrecen algo equivalente (Mc 3,24-26 par.; Mt 6,22-23 par.; Lc 6,43-44 par.; etc.).

En ocasiones, el tono alegre e irónico de la parábola puede encubrir el hecho de que el mensaje ético es muy simple. Parábolas del tipo del rico insensato (Lc 12,16-21), del rico y del pobre Lázaro (Lc 16,19-31), del amigo importuno (Lc 11,5-8), del juez inicuo (Lc 18,1-8), del administrador infiel (Lc 16,1-8) y de los talentos (Mt 25,14-30 par.) son cuadros de costumbres pintorescas y entretenidas, en las que resplandece el talento literario de Jesús y se impone a oyentes de poco compromiso. Pero su enseñanza es tan evidente y tan elemental que es inútil insistir sobre ella: nada hay que nos pueda preservar de la muerte; es necesario orar con perseverancia; hay que utilizar el dinero de que se dispone, en lugar de hacer de él un problema; etc. Esto no quiere decir que dichas enseñanzas sean indiferentes. Pertenecen a la sabiduría popular, y es interesante que, en algunos ambientes cultivados de Palestina, se interpretara a Jesús como un sabio capaz de narrar con talento lo que todo el mundo sabía, pero que cada cual debe aprender siempre de nuevo. Otras parábolas dan a las reglas sapienciales de siempre un revestimiento más sentimental que irónico o pintoresco: el buen samaritano (Lc 10,30-37) no se reduce sin duda a esto, pero pertenece a esta categoría; la higuera estéril (Lc 13,6-9); el hijo pródigo (Lc 15,11-32),

de la que se puede hacerse la misma observación que la dicha a propósito de la parábola del buen samaritano. Así pues, el Jesús de las parábolas es un predicador de la moral universal.

No obstante, las parábolas contienen también con mucha frecuencia una enseñanza más directamente religiosa que, pese a no ser del todo original, tiene sin embargo rasgos muy peculiares. Es evidente que la figura del Dios creador, legislador y juez constituye el trasfondo de muchos de estos cuadros y relatos. Aunque se descarte toda dimensión alegórica de las parábolas, es preciso reconocer la analogía de la acción divina en el comportamiento de muchos amos y padres, que salen a escena en las parábolas, sobre todo si se admite que Jesús no se representó a sí mismo detrás de estas figuras, contrariamente a los que han imaginado con frecuencia los evangelistas. Este Dios todopoderoso, que da y retira la vida (Lc 12, 20), que es señor absoluto del hombre (Lc 17,7-10) y que le exige cierto rendimiento —la palabra no es demasiado fuerte— (Mt 25,14-30 par.), de acuerdo con las reglas de conducta sólo dictadas por él (Mt 7,24-27 par.), es también el Dios del perdón (Lc 18,10-14), de la misericordia (Lc 18,7), de la consolación para aquellos cuya vida ha sido dolorosa (Lc 16, 19-31), de la generosidad un poco fuera de razón (Mt 18,23ss; 20,1-16; Lc 15,20ss), de la recompensa extremadamente generosa (Mt 25,21.23), de la paciencia (Lc 13,6-9; Mt 13,24-30). Esta dimensión benevolente es la que se resalta en las parábolas en que Jesús habla de Dios. Es evidente que los oyentes de Jesús sintieron la impresión que ahí se encontraba uno de los aspectos originales del mensaje de aquel comensal extraordinario.

Pero las parábolas tienen todavía otra dimensión, en la que aparece una imagen del Maestro irreductible a la figura del portador de una sabiduría o de un mensaje del perdón de Dios. Se trata de la dimensión escatológica. Muchas parábo-

las, sobre todo en el Evangelio de Mateo, son «parábolas del reino», que comienzan con una fórmula del género: «El reino de los cielos es semejante a...» Con todo, estas introducciones pueden muy bien ser en gran parte redaccionales. Lo más decisivo es que muchas parábolas están como sumergidas en una atmósfera extraordinaria, y tanto más sorprendente porque penetra en la vida más trivial y logra trasfigurarla sin suprimirla. Es lo que acontece con la oveja perdida o con la moneda extraviada (Lc 15,4-10 par.), que se buscan con una pasión exclusiva, pasión que vuelve a encontrarse en la búsqueda del tesoro escondido o de la perla preciosa (Mt 13,44-46). Es el tema de la vuelta del señor (Lc 12,42-46 par.; Mc 13,34ss; Mt 25,14-30 par.), de la llegada del esposo (Mt 25, 1-13) o del ladrón (Lc 12,39-40 par.), de la siega (Mc 4,8-9; 4,26-29; Mt 13,24-30) o de la recolección de los frutos (Mc 13, 28-29 par.; Lc 13,6-9; Mc 12,2 par.; Mt 20,1-16; 21,28-31), del rendimientos de cuentas (Lc 16,1-2; Mt 18,23; Lc 7,41-43), del banquete (Lc 14,16-24 par.), etc. Se trata siempre de motivos corrientes para designar el fin de los tiempos y la cercanía del juicio divino. Es del todo claro que esta atmósfera fue deliberadamente creada por el narrador, y los oyentes la percibieron como elemento esencial de las parábolas.

El mensaje contenido en estos cuadros y pequeños relatos no es, pues, una simple moral atemporal, con algunos rasgos peculiares como la insistencia en la misericordia de Dios. Se trata del anuncio de que narrador y oyentes están viviendo una situación excepcional, en la que el fin ya está misteriosamente presente, aunque se describa también como una realidad futura. Si el comportamiento de los personajes parabólicos toma de improviso un giro inesperado, o incluso extravagante, significa que Dios ha comenzado la invasión del mundo. Su acción entre los hombres es perceptible doquiera lo anormal está inspirado por una pasión obsesiva: en el mercader que

se enamora de la perla, en el jardinero que se aficiona a la higuera estéril, en el padre que pierde la cabeza con la vuelta del pródigo, en el rey que perdona deudas enormes a sus deudores. Esta pasión de Dios por los hombres brota ciertamente de un amor permanente, pero ahora, en el momento en que habla Jesús, ha subido de tono. No parece que los oyentes de las parábolas hayan percibido en lo que decía el Maestro alguna afirmación mesiánica concerniente a la persona de Jesús. Las afirmaciones que actualmente encontramos (Mt 13,36ss; Mc 12,6 par.) son claramente redaccionales. Pero es totalmente cierto que, para los oyentes, el que predicaba la pasión de Dios por los hombres y la venida cercana del reino pertenecía al acontecimiento de salvación, que coincidía más o menos plenamente con su propia actividad.

Es pues un Jesús algo descolorido el que los oyentes de las parábolas contemplan a través de lo que él enseñaba en un marco de expresión muy convencional. Pero es siempre el mismo personaje que el Maestro de los dichos del Señor, percibido por ojos diferentes.

CAPÍTULO SÉPTIMO

EL JESÚS DE LOS RELATOS DE MILAGROS

Los relatos de milagros de los cuatro Evangelios canónicos han sido objeto constante de controversias entre los estudiosos: unos los consideran como la prueba de la divinidad de Jesús; otros les buscan una explicación más o menos natural; otros, en fin, ven en ellos la prueba de la no historicidad de los Evangelios, etc. Esta lucha absurda de palabras no ha cesado todavía y vicia incluso estudios tan eruditos como el de H. van der Loos [1]. El lector nos perdonará que no entremos en la discusión. Abordaremos más bien las siguientes cuestiones: ¿Qué papel desempeñan estos relatos en los Evangelios y qué adaptaciones han debido sufrir a ese fin? ¿Cómo se han formado los relatos y cómo se han trasmitido antes de la redacción de los Evangelios? ¿Qué nos enseñan a propósito de la impresión producida por el Jesús histórico?

Basta echar una ojeada a los Evangelios canónicos para constatar que los milagros de Jesús ocupan en ellos un lugar importante y que son objeto de una atención particular. El Evangelio según Marcos, el más breve de todos, contiene una veintena de relatos que atribuyen a Jesús hechos considerados como contrarios a las leyes que habitualmente rigen la creación. Por su extensión, estos relatos comprenden más de la

1. *The Miracles of Jesus*, Leiden 1964.

quinta parte de la obra, es decir, un poco más que el relato de la pasión. Por otra parte, la mención de milagros en cuatro sumarios generalizadores, a los que recurre el evangelista para indicar que las anécdotas relatadas son sólo ejemplos, atestigua que Marcos quería insistir sobre la importancia de estos hechos, aun cuando descarta la idea de que puedan ser considerados como lo esencial (Mc 1,32-34; 1,39; 3,7-12; 6,53-56). De igual modo, la controversia sobre el origen de los exorcismos realizados por Jesús (Mc 3,22-30) prueba que el evangelista estaba interesado en demostrar que el Maestro no tenía nada de mago, por muy taumaturgo que fuera. Las anécdotas milagrosas que relata este Evangelio comprenden, en primer lugar, tres apotegmas en los que la acción de Jesús tiene menos importancia que su palabra (2,1-12; 3,1-6; 7,24-30). A esto se añaden cinco hechos que violan las leyes naturales (4,35-41; 6,35-44; 6,45-52; 9,1-10; 11,12-14; 11,20-22); tres exorcismos (1,23-28; 5,1-20; 9,14-29); seis curaciones (1,29-31; 1,40-45; 5,25-34; 7,31-37; 8,22-26; 10,46-52); y finalmente, una resurrección (5,21-24.35-43).

La clasificación aquí propuesta no responde a los datos que suministran los textos y no debe tomarse demasiado a la letra. La distribución de los relatos a lo largo de la narración no permite tampoco una clasificación satisfactoria, pese a lo que a veces ha podido afirmarse [2]. Sólo es posible constatar que a los ojos del evangelista la predicación y los milagros —en particular los exorcismos y las curaciones— están estrechamente unidos, tanto en la actividad del Jesús histórico como en la que Cristo continúa, a través de los discípulos, después de la resurrección (Mc 6,7-13). El milagro es para él la garantía de que el predicador no se apartará de la multitud, a cuyas necesidades responde de manera muy particular (Mc 1,32-34;

2. Cf., por ejemplo, A. FARRER, *A Study in St Mark*, Londres 1951.

3,7-12; 6,35-44; 6,53-56; 8,1-10; 9,14ss). No parece que los prodigios de toda clase tengan para él un sentido simbólico, salvo en el caso de la doble multiplicación de los panes (6,35-44; 8,1-10), del que un comentario redaccional (8,15-21) hace el símbolo del enriquecimiento, por repartición generosa del capital espiritual de la comunidad. Más dudoso es el caso de la curación del ciego de Betsaida (8,22-26), en el que se ha querido ver el signo de la victoria de Jesús sobre la ceguera espiritual de los discípulos. Para Marcos, los milagros de Jesús son pura y simplemente milagros, que la fe permitirá que los discípulos también realicen después de él (11,22-24).

En el Evangelio de Mateo, los milagros de Jesús son casi los mismos que en Marcos: Mt 9,27-34 y 12,22-24 son simples adiciones redaccionales destinadas a poner de relieve las palabras del Maestro, y Mt 8,5-13 y 17,24-27 pertenecen en realidad al género de los apotegmas, pues el milagro es sólo un gesto destinado a ilustrar la enseñanza impartida. El evangelista ha realizado un gran esfuerzo a fin de dar a los hechos milagrosos de Jesús un sentido teológico claro. Se suprimen los relatos más ordinarios (Mc 8,22-26), o bien se trasforman en sumarios generalizadores, suprimiendo lo que de chocante pudiera haber en su contenido (Mt 15,29-31 ocupa el lugar de Mc 7,31-37), o quedan radicalmente abreviados (Mt 8,28-34 corresponde a Mc 5,1-20). Mateo insiste en presentar los milagros como el cumplimiento de las profecías del Antiguo Testamento (Mt 8,17; 11,4-6; 12,17-21). Como acertadamente ha demostrado H.J. Held[3], los relatos de Marcos han sido reelaborados con gran libertad, a fin de dar una interpretación simbólica a los milagros, acentuando particularmente la importancia de la fe (cf. Mt 14,28-31). La duplicación del número de enfermos curados es un fenómeno curioso, que pretende

3. Cf. G. Bornkamm - G. Barth - M.J. Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium*, Neukirchen 1962, p. 155-287.

posiblemente garantizar la veracidad del hecho taumatúrgico (8,28ss; 9,27-31; 20,29ss). Puede ser también una manera de acentuar lo maravilloso, al igual que el acrecentamiento del número de gentes curadas o socorridas (Mt 8,16; 14,21; 15,38). De todas maneras, el acento recae fuertemente sobre el aspecto excepcional de los hechos de Jesús, que son propios de un ser divino.

En el Evangelio de Lucas ha desaparecido cierto número de relatos propios de Marcos, posiblemente por razón de su ingenuidad o de sus aspectos discutibles (marcha sobre las aguas, curaciones en Genesaret, la sirofenicia, el sordomudo, la segunda multiplicación de los panes, los ciegos de Betsaida, la higuera seca). Por el contrario, hacen su aparición algunos relatos de curaciones: el siervo del centurión (7,1-10); el hijo de la viuda de Naím (7,11-17); la mujer encorvada (13,10-17) y el hidrópico (14,1-6): estos dos últimos están relacionados con el reposo sabático; los diez leprosos (17,11-19). Nótese que, a excepción del episodio del hijo de la viuda, se trata de anécdotas que trasmiten una enseñanza de Jesús, en las que la narración sólo tiene una importancia secundaria, es decir, se trata de apotegmas de diversos tipos. Los relatos lucanos de milagros son más amplios que los de Mateo. El sentimiento desempeña un papel bastante notable, como en el resto del Evangelio, cuyo estilo general tiende a edificar y conmover. Los milagros de Jesús son vistos también como cumplimiento de ciertas profecías (cf. Lc 7,22), pero este aspecto no tiene en Lucas la importancia que reviste en Mateo. El carácter dominante de los milagros es su naturaleza de acontecimiento extraordinario (Lc 5,26), cuya dimensión prodigiosa sirve para demostrar la mesianidad de Jesús (Act 2,22). En general, es de suponer que los relatos de milagros en Lucas hayan sufrido algunos retoques a fin de resaltar los aspectos pintorescos y sentimentales.

Finalmente, en el Evangelio de Juan los relatos de milagros son menos numerosos que en los sinópticos, pero posiblemente más importantes. Se cuentan siete: bodas de Caná (2,1-11), funcionario del rey (4,46-54), Betzatá (5,2ss), multiplicación de los panes (6,1-15), marcha sobre las aguas (6,16-21), ciego de nacimiento (9,1ss), resurrección de Lázaro (11,1-44). A estos relatos hay que añadir las alusiones a otros numerosos milagros realizados por Jesús (2,23; 4,45; 11,47; 20,30). Con esto el evangelista quiere aludir probablemente a los milagros que relatan los sinópticos. De hecho, de los siete relatos que tenemos en el cuarto Evangelio, sólo tres se refieren a milagros conocidos por los sinópticos, aunque son narrados de manera bastante diferente (4,46-54; 6,1-15; 6,16-21). Los relatos que el autor ha querido retener en su Evangelio ocupan un lugar esencial en los doce primeros capítulos, que han podido ser designados como el «libro de los signos», por el nombre que los milagros reciben en la obra. Algunos sirven de punto de partida a algunos de los discursos más importantes del libro: así en los capítulos 5, 6 y 9. Además, los momentos decisivos en la vida pública de Jesús vienen marcados por un milagro (bodas de Caná, multiplicación de los panes, resurrección de Lázaro). Esto supuesto, nada tiene de extraño que las narraciones reflejen el estilo del evangelista, que quería conferirles la dignidad de «signos» comparables a los del Antiguo Testamento. Por su parte, C.H. Dodd ha demostrado que Juan utilizó tradiciones muy semejantes a las que recibieron su forma en los Evangelios sinópticos, aunque tengan una procedencia diferente, al menos en parte[4]. La hipótesis que considera los relatos joánicos como creaciones del evangelista, destinadas a apoyar sus ideas teológicas, carece de verosimilitud.

---

4. *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge 1963, p. 174ss.

De este examen tan rápido de la actitud de los cuatro evangelistas en relación con los relatos de milagros, puede concluirse que es en Marcos donde cabe encontrar las narraciones más cercanas a los relatos primitivos, dejando de lado los sumarios generalizadores *, objeto de su actividad redaccional. ¿Cómo eran pues los relatos primitivos?

Marcos ha impuesto con frecuencia a los materiales utilizados modificaciones destinadas a introducir sus propias ideas. Esto se ha dicho especialmente en relación con la teoría del «secreto mesiánico», que debía explicar la ausencia de toda afirmación mesiánica en la tradición acerca de Jesús. Con todo, las modificaciones introducidas en el interior de los relatos parecen mínimas. El tema del secreto impuesto a los enfermos curados no es frecuente (1,44; 5,43; 7,36; 8,26); a las veces le sigue la constatación del fracaso de dicha orden (1,46; 7,36), que reviste el aire de una conclusión redaccional, que corrige un dato tradicional. La prohibición de hablar de Jesús impuesta a los demonios con ocasión de algunos exorcismos (1,25; 1,34; 3,12) sólo se menciona una vez en el interior de un relato. En los otros dos casos, se halla en los sumarios generalizadores. En Mc 1,25, procede ciertamente del relato primitivo, pues pertenece a la técnica del exorcismo. Asimismo, los títulos que los enfermos dan a Jesús, cuando lo abordan, no manifiestan huellas de la intervención activa del evangelista: en realidad son muy diversos y se encuentran distribuidos sin razón aparente: «Santo de Dios» (1,24), «Maestro» (4,38; 9, 17), «Señor» (7,28), «Hijo de David» (10,49), «Rabbuni» (10, 51). Pensar que han sido introducidos por el evangelista para hacer triunfar una determinada cristología es absurdo. Es todavía menos probable que Marcos haya intentado uniformar

---

* Llámanse «sumarios» aquellos versículos en los que el evangelista *resume* la actividad predicante y taumatúrgica de Jesús. Así, por ejemplo, Mc 1,39 es sumario de una jornada de Jesús. Nota del editor.

los relatos para conformarlos a un determinado tipo, dado que la diversidad de estilo en los relatos es considerable. Brevemente, las intervenciones activas del evangelista se limitan más bien a las introducciones y conclusiones de las perícopas que relatan milagros y a la redacción de sumarios generalizadores.

Por lo demás, los relatos de Marcos se confunden casi totalmente con los documentos que utilizó. R. Bultmann no duda en sostener, para estos documentos, un origen helenista, pues encuentra en ellos las figuras del «hombre divino», característica de una determinada literatura griega, de la que la *Vida de Apolonio de Tiana*, de Filostrato, hacia el 300, constituye el modelo más acabado [5]. Es cierto que reconoce en muchos relatos la presencia de rasgos palestinos, como es el caso de los apotegmas que comportan la relación de un milagro. Con todo, según él, la mayor parte de las narraciones tienen origen helenista. En este punto, son muchos los especialistas del Nuevo Testamento, a quienes estos relatos desconciertan, y que siguiendo a R. Bultmann, creen poder deshacerse de ellos atribuyéndoles el origen más lejano y tardío que sea posible. Su argumentación va más allá que la de su maestro en un punto: creen encontrar detrás de los Evangelios sinópticos, como también detrás del cuarto Evangelio, la existencia de una fuente escrita, compuesta de una cadena de relatos de milagros que ensalzan los poderes sobrenaturales de un ser casi divino, una «aretología» [6].

No pensamos emprender aquí la discusión técnica sobre esta hipótesis que nos conduce a los mejores tiempos de la crítica, en tiempos anteriores a la *Historia de la tradición sinóptica*. Digamos solamente que la misma existencia del género literario de la «aretología» es algo que se pone seriamente en

---

5. *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, p. 246-256.

6. Cf., por ejemplo, M. SMITH, en «Journal of Biblical Literature», 90 (1971) 174-199.

duda por muchos de los buenos conocedores de la antigüedad grecorromana, al menos por lo que se refiere a una aretología como cadena de relatos de milagros, de la que no se conoce ningún ejemplo. Por otra parte, los «aretólogos» de los que discute acá o acullá constituyen una categoría muy mal definida, compuesta de gentes de las que nada hay que justifique pensar que tuvieran una vocación literaria. Aunque se cite el ejemplo de la «fuente de los signos», cuya existencia se postula con frecuencia tras los relatos del cuarto Evangelio, la prueba de cadenas helenísticas de narraciones de este género está lejos de ser algo admitido. En efecto, dicha «fuente de los signos» no tiene consistencia alguna. Los argumentos que se citan a su favor son débiles: Jn 20,30-31 es con toda evidencia un pasaje redaccional. En cuanto a la numeración de los signos (2,11; 4,54), considerada como vestigio de la fuente, en contraste con el contexto que le da el evangelista, no vemos por nuestra parte otra cosa que la insistencia particular del autor sobre el escaso número de milagros realizados *en Galilea*, que a los ojos del autor es un paraje donde apenas acontece nada de importancia. Por otra parte, dado que no hay diferencia de estilo entre los relatos de milagros y el resto del cuarto Evangelio, ni tampoco una unidad peculiar entre ellos, es mejor renunciar a la idea de una fuente escrita, y admitir con C.H. Dodd [7] la utilización por el evangelista de tradiciones orales aisladas, comparables con las que emplea Marcos.

Queda todavía la afirmación de R. Bultmann [8], según la cual es posible, sirviéndose de los rasgos helenísticos y de los aspectos palestinos, reconstruir la historia de las tradiciones. Independientemente del atractivo de esta tesis, hay que afirmar que semejante historia está fuera de todo alcance. Según nuestra opinión, lo único que puede hacerse es identificar el medio

7. O.c., p. 6ss.174ss.
8. O.c., p. 254ss.

ambiente en que se constituyeron los relatos y en el que se trasmitieron. No se puede afirmar, por ejemplo, que lo palestino es antiguo y que lo helenístico es más reciente, si se tiene en cuenta hasta qué punto el helenismo había penetrado en Palestina, particularmente en zonas fronterizas —con población mezclada— como era el caso del entorno del lago de Tiberíades. De hecho, lo que resulta llamativo en los relatos evangélicos de milagros es la mezcla de rasgos helenísticos y de rasgos judeopalestinos [9]. Semejante mezcla sólo es concebible en aquella parte de Palestina donde el judaísmo se hallaba en contacto íntimo con la civilización helenista, pero también en un ambiente en donde la línea divisoria entre uno y otra estaba más o menos borrada.

Esto no se aplica a los relatos de controversias, en los que un milagro de Jesús da pie para el debate. Más arriba hemos dado la lista de dichos textos. En estos casos, el ambiente de origen es evidentemente judío, palestino, rabínico y cristiano, y resulta imposible distinguir los episodios de creación tardía de los otros. Mt 17,24-27 y Lc 17,11-19, donde el milagro sirve de introducción a una palabra de Jesús, están más cerca de los relatos puros de milagros. Para estos últimos, la identificación del ambiente de origen sólo es posible si se renuncia a buscarlo en el interior de la Iglesia cristiana, en la que no había lugar para el Jesús curandero de aldea (Mc 7,31-37; 8,22-26) o para el Jesús mágico (Mc 5,1-20; 11,12-14.20-22), que encontramos en muchos textos. Como muy bien ha dicho el mismo R. Bultmann [10], la cuestión es saber cómo han podido *penetrar* en la tradición evangélica relatos de este género. Con todo, contrariamente a lo que el gran crítico admite demasiado apresuradamente, la introducción de estos relatos sólo tuvo lugar en el momento de la redacción del Evangelio según

9. Ibidem, p. 274ss.
10. Ibidem, p. 244.

Marcos, y, en el caso de los relatos ausentes de este Evangelio, en los años que siguieron a este gran acontecimiento literario. No tenemos razón alguna para pensar que la Iglesia cristiana de la primera generación, que estaba en actitud defensiva de cara a los ataques judíos en relación con los dones taumatúrgicos de Jesús (cf. Mc 3,22-30 par.; Mt 4,1-11 par.), se sirviera de otros relatos de milagros fuera de los incluidos en las controversias evocadas anteriormente. Fueron necesarios el carácter fogoso del evangelista Marcos y el efecto lenitivo del paso de los años para que estas narraciones se convirtieran en objeto de meditación y de reflexión teológica.

Ahora bien, si el medio ambiente en que nacieron y se trasmitieron durante algún tiempo los relatos de milagros no es cristiano, sino que debe buscarse en una región de Palestina en la que el helenismo se había infiltrado en forma popular y supersticiosa, todo parece indicar que se trata de la sociedad aldeana del nordeste de Galilea o del entorno del lago de Tiberíades. Los que cuentan relatos en las plazas y los narradores de las veladas invernales encontraron aquí un público apto para relatos sin pretensiones, pero demasiado sensacionales para que dejaran indiferentes a sus oyentes populares. El nombre de Jesús no se había olvidado en esta región, donde había actuado profusamente en especial, en los poblados y aldeas (Mc 1,38-45; 8,27). La gente se acordaba de sus exorcismos y de sus curaciones milagrosas. El recuerdo de estos grandes hechos, realizados a dos pasos del lugar donde se vivía, era motivo de distracción y de estímulo. El evangelista Marcos, que se sentía animado de una viva preocupación por la multitud y que adoptaba una actitud crítica para con la Iglesia de Jerusalén, a la que juzgaba adormecida, comprendió que podía sacar partido de tales documentos para romper el monopolio de la tradición eclesial y de su imagen de Jesús. A él debemos la introducción de estos relatos en los ambientes cristianos.

Por lo que respecta a los «signos» del cuarto Evangelio, el ambiente originante no debió ser muy distinto, aunque la localización geográfica resulte más difícil de fijar. La sociedad aldeana de Galilea puede servir de apoyo al relato de las bodas de Caná (Jn 2,1-11), al del hijo del oficial real (4,46-54), y posiblemente también a los de la multiplicación de los panes y la marcha sobre las aguas (6,1-15; 6,16-21), en el supuesto que estos tres últimos relatos no sean simples adaptaciones de paralelos sinópticos correspondientes (Mt 8,5-13 par.; Mc 6, 35-44 par.; 8,1-10 par.; 6,45-52 par.). Para las curaciones de los capítulos 5 y 9, lo mismo que para la resurrección de Lázaro (Jn 11,1ss), no ha de quedar excluido un medio ambiente de Judea. Pero resulta difícil precisar más, dado que la actividad redaccional del evangelista encubre los contornos primitivos de los documentos, que antes de ser utilizados tuvieron que esperar unas dos generaciones, lo que sin duda supuso algunas modificaciones más.

Los narradores populares han gozado siempre de una memoria extraordinaria. La tradición de los relatos de milagros, aunque no tuviera nunca carácter tan sistemático como la de los dichos del Señor, no debió, pues, estar privada de fidelidad. Según la forma que presenta el Evangelio de Marcos, es lícito pensar que los relatos primitivos permanecen casi intactos, excepto en lo referente a las introducciones y conclusiones. Con todo, esto no resuelve el problema de la historicidad de los elementos que se narran, lo mismo que no excluye la posible introducción, en la tradición relativa a Jesús, de relatos procedentes del folklore o de episodios sacados de algún ciclo de leyendas, en que se relatan los grandes hechos de un personaje famoso del pasado (Moisés, Elías, etc.). Sin embargo, resulta imposible afirmar de manera segura que determinado relato es ficticio y que otro es histórico. También aquí los criterios a los que se recurre son muy subjetivos, sin

fuerza convincente. ¿Se debe descartar un relato porque no es «edificante»? ¿Hay que hacerlo remontar a los orígenes de la tradición porque pone el acento sobre la misericordia de Jesús? A nosotros estos criterios nos parecen inexactos, dado que creemos que esta tradición no tiene nada que ver con la Iglesia cristiana.

Por lo mismo, nos vemos forzados nuevamente a tomar en consideración el conjunto de los relatos evangélicos de milagros y a limitar nuestra búsqueda a la imagen de Jesús que en ellos se revela. Dicha imagen no está evidentemente en conformidad con nuestros criterios modernos, y sólo nos ofrece un aspecto parcial de Jesús. Pero lo hace de manera segura, pues los oyentes de los relatos habían personalmente oído y visto al héroe de las historias y no estaban dispuestos a aceptar una presentación que fuera incompatible con sus propios recuerdos. La imagen que los narradores proponían a su público era la misma que habían conservado las multitudes que se encontraron con Jesús. Nos ofrece consiguientemente del Jesús de la historia un punto de vista que sería erróneo despreciar, pues recorta útilmente el retrato pintado por los discípulos y el que, por su parte, pintaban los oyentes de la clase media.

El rasgo más acusado de la imagen que de Jesús nos ofrecen los relatos de milagros es el de un poder extraordinario. Aunque el autor del cuarto Evangelio ha podido encontrar las narraciones sinópticas poco relevantes, es claro, no obstante, que de su lectura se desprende una sorprendente impresión de fuerza. El Maestro tiene el aire de ser un hombre como los otros, pero, de repente, un gesto o una palabra dejan traslucir su autoridad divina sobre los elementos (Mc 4,35-41 par.; 6, 35-44 par.; 6,45-52 par.; 8,1-10 par.; 11,12-14.20-22; Jn 2,1-11). Por un lado, se le presenta como el «hombre divino» por excelencia, tal como lo imaginaba el helenismo popular; pero, por

otro lado, es el enviado de Dios a la manera de Moisés y de los profetas. No se puede hablar de una cristología de los relatos de milagros, pues no existe esfuerzo alguno de reflexión más allá de la constatación despavorida del poder inmenso de Jesús. Únicamente Marcos iniciará ese esfuerzo, en su tentativa de superar la cristología de las *sentencias* del Señor, como muy bien lo ha demostrado Kenzo Tagawa [11].

Este poder, habitualmente oculto, del que cabe figurarse sin duda que actuaba sin manifestaciones espectaculares y que amparaba a los discípulos, se manifestaba a veces de manera casi esporádica, cuando Jesús se veía acosado por la multitud (Mc 5,25-34 par.) o sorprendido en su sueño (Mc 4,35-41 par.) u obligado a tomar responsabilidades ante una multitud desrazonable (Mc 6,35-44 par.; 8,1-10 par.). No se trataba de algo ilimitado, pues los demonios le oponían cierta resistencia (Mc 5,1-20 par.) y la enfermedad no siempre era vencida sin esfuerzo (Mc 8,22-26). Con todo, superaba en mucho el poder de los discípulos (Mc 9,14-29) y usaba de la palabra con una eficacia casi creadora (Mc 4,39 par.; 5,41 par.). El Maestro tenía una especial relación con los poderes demoníacos, que reconocían su autoridad, pero sentían su presencia como una agresión (Mc 1,23-24 par.; 5,7ss par.; 9,20.25). Lo cual quería decir que él tenía su puesto en el mundo de lo alto, del que los poderes demoníacos habían sido excluidos.

Este ser casi divino utilizaba principalmente su inmenso poder para curar las enfermedades. A través de los relatos se percibe la aspiración de todo un pueblo para el que la medicina era algo inaccesible y en el que la enfermedad se hacía presente constantemente en las formas más diversas. También se nos muestra la extraordinaria resonancia que producía la acción de uno que curaba por fin eficazmente. Jesús lo puede casi

11. *Miracles et Évangile: la pensée personnelle de l'évangeliste Marc*, París 1966.

todo contra la enfermedad (la observación de Mc 6,5-6 no se halla en un relato de milagros). Pero lo que sobre todo hace excepcional su persona, es su carácter misericordioso y que se ocupa desinteresadamente de todos los casos que le someten. Este desinterés le lleva a veces a frenar en cuanto puede la difusión de la noticia de una curación (1,44; 5,43; 7,36; 8, 26?). Pero ello implica también que no se sintiera obligado a permanecer en un sitio determinado para continuar allí su acción durante algún tiempo.

Es necesario aprovechar la ocasión cuando se presenta, siempre fugitiva. Jesús no toma la iniciativa, se deja llevar cuando alguien solicita su ayuda, o reacciona en caso de ataque o de necesidad. Los oyentes de los relatos percibían, pues, cierta reserva, por parte del Maestro, a desempeñar el papel de curador. Adivinan que su verdadera misión es otra. Pero saben que se deja conmover por cualquiera que pone en él su confianza (Mc 5,24-34; Mt 8,5-13 par.), a reserva de mostrarse reticente cuando percibía dudas (Mc 9,14-30 par.).

Se trata de un Jesús bastante solitario. Los discípulos que lo rodean son presentados a veces bajo una luz muy tenue, como seres poco comprensivos y de poder muy limitado (Mc 5,31-32; 6,35-36; 8,4; 9,14ss). Con todo, son una realidad presente, como si los narradores galileos supieran que en su tiempo había una Iglesia que pretendía el monopolio sobre Jesús resucitado y consideraran esa situación con curiosidad.

La imagen que los relatos de milagros nos dan del Maestro es extraña para nuestra manera moderna de ver las cosas, pero también lo era para un judío ortodoxo o para un griego culto del siglo I de nuestra era. ¿Cómo pensar que este mago simpático, pero un poco inquietante, es el mismo Maestro de los dichos del Señor y el hábil narrador de parábolas? ¿No habrá que descartar resueltamente una documentación tan dudosa y reconstruir el Jesús de la historia haciendo abstracción de ella?

Esto se ha hecho muchas veces en tiempos pasados, y se convierte en tentación para todo el que ofrece una exposición de la enseñanza de Jesús, descuidando las actividades de otro orden que le atribuyen los Evangelios (así, por ejemplo, N. Perrin [12] y J. Jeremias) [13].

Pero semejante eliminación de lo que nos molesta en la documentación es algo sospechoso en principio. Los dichos del Señor y los relatos de controversias dan testimonio de que la actividad taumatúrgica de Jesús era algo conocido, discutido y defendido en la Iglesia de la primera generación (Mc 3,22ss par.; Mt 4,1ss par.; etc.). Así pues, dicha actividad es del dominio de la historia, incluso si cada uno de los relatos de milagros debe ser considerado como inverosímil. En buena lógica, hay que preguntarse qué significa la existencia de tales relatos para el conocimiento del Jesús histórico.

El primer significado de este hecho es que Jesús suscitó el interés y la simpatía de las gentes más sencillas de la campiña galilea. No se ha subrayado suficientemente la importancia de este fenómeno tan inusitado en una sociedad en la que el particularismo religioso de todos los movimientos activos (fariseos, esenios y también zelotas) acarreaba como consecuencia, al parecer, la relegación cada vez más clara de la masa del pueblo. Jesús, más todavía que Juan Bautista, se dirigió a la multitud y supo encontrar el camino de su corazón. Si lo logró, fue seguramente por predicar la gracia de Dios destinada a todos, pero sobre todo por su actividad curadora, que respondía a una necesidad social bien conocida de las sociedades en las que la medicina es patrimonio de unos pocos privilegiados.

Pero hay más que esto en los relatos de milagros. Como

---

12. *Rediscovering the Teaching of Jesus*, Londres 1967.
13. *Neutestamentliche Theologie*, I: *Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1971.

hemos dicho, Jesús es presentado en ellos como un personaje misterioso, en comunión con el mundo de lo alto y dotado de un poder que trasciende en mucho el del hombre mejor dotado. Creemos que no es arbitrario ver en esto el equivalente popular del reconocimiento que los discípulos tenían de la autoridad especialísima que emanaba de la persona de Jesús. Aunque en un lenguaje muy ingenuamente mitológico, tenemos aquí la confirmación de la imagen que de Jesús nos dan los dichos del Señor. El hecho mismo de que gentes dispuestas a emplear dicho lenguaje hayan hablado del taumaturgo de Nazaret en términos que recuerdan los que usaban los discípulos, es prueba de que la autoridad del Maestro sobrepasaba las categorías clásicas del mesianismo judío y de las ideologías helenísticas.

Los relatos de milagros nos presentan a veces un Jesús reticente, que no siempre está dispuesto a hacer lo que se le pide y, en todo caso, no toma casi nunca la iniciativa en materia de curaciones milagrosas. ¿Es esto signo de que el Maestro no estaba a su gusto en un papel un tanto ambiguo? No lo sabremos jamás con exactitud. Es cierto que Jesús reaccionó vigorosamente contra las acusaciones de magia que se lanzaban contra él (Mc 3,22ss par.) y que tuvo que guardarse de dar pie para ello, no dejándose llevar demasiado lejos por los deseos de la multitud. Pero no existe ninguna razón para pensar que no aceptó su papel de curador como uno de los aspectos de la misión que Dios le confiara. Aunque esto entrañaba la difusión de relatos y representaciones de su persona con los que no podía estar totalmente de acuerdo, corrió decididamente el riesgo a fin de no separarse de la masa del pueblo, a la que se sentía enviado (Lc 13,31-33).

No podemos, pues, rechazar pura y simplemente la imagen del mago más o menos divino que nos proporcionan los relatos de milagros. Se trata de una dimensión del Jesús histórico que conocemos gracias a estas anécdotas.

CAPÍTULO OCTAVO

JESÚS, HOMBRE PÚBLICO

Como hemos visto, todas las capas de la tradición oral proceden de ambientes reducidos. Por lo que se refiere a los dichos del Señor, esto es evidente. En cuanto a las parábolas, nos vemos remitidos a una clase social poco numerosa. Para los relatos de milagros el círculo se amplía, pero se trata siempre de las gentes de los campos galileos, y sin duda, de gentes pertenecientes a una pequeña parte de Galilea. En estas tradiciones Jesús no se presenta como un verdadero hombre público, a escala de la nación judía de Palestina, por ejemplo. Permanece en la categoría de un profeta provinciano, sin influjo aparente sobre la mayoría de la población del país.

En estas condiciones, ¿cómo explicar su condenación por las más altas autoridades y su ejecución en Jerusalén por los romanos? ¿Cómo entender el encarnizamiento con que algunos dignatarios jerosolimitanos, con cargos elevados, pretendieron dar muerte a un hombre que tan escasamente los amenazaba? Difícilmente se puede hablar de un accidente o de suerte desgraciada. Por lo mismo, tuvo que producirse un acontecimiento que convirtió al insignificante predicador galileo en un personaje nacionalmente conocido, y que le dotó de cierta influencia, de tal manera que suscitaba inquietud entre las autoridades judías y romanas. Con seguridad que no se

trata de un acontecimiento tan importante que pudiera dejar rastro en la obra del historiador judío Flavio Josefo, o en los historiadores griegos y romanos de la época, como así fue el caso. Pero es necesario que haya pasado algo.

Antes del relato de la pasión, los Evangelios nos refieren cierto número de escenas que localizan en Jerusalén, con mayor frecuencia en el templo o en lugares no lejos del templo, es decir, en sitios donde una palabra o un gesto atrevidos se exponían a encontrar el mayor eco, sobre todo con ocasión de las grandes fiestas judías, que reunían en torno al santuario a multitudes de peregrinos llegados a veces de muy lejos. Entre estos episodios hay que buscar el episodio o los episodios que dieron a Jesús una influencia nacional capaz de suscitar una reacción de defensa entre las autoridades constituidas. Pero dado que la localización de muchos de estos episodios es incierta (cf., por ejemplo, las controversias de los c. 11 y 12 de Mc y par.) y que la simple predicación ocasional en medio de la inmensa multitud congregada en los atrios del templo tenía pocas probabilidades de alcanzar un gran número de personas, sólo dos episodios pueden ser tenidos en cuenta: la entrada en Jerusalén y la expulsión de los mercaderes del templo.

Según ciertos críticos, la entrada solemne del Maestro en Jerusalén (Mc 11,1-10 par.) constituyó una manifestación mesiánica relativamente imponente y sembró por ello la alarma entre los responsables del mantenimiento del orden. Pero, comenzando por la versión muy retocada que Mc propone de la tradición [1], el relato evangélico es muy poco explícito. El carácter mesiánico de las aclamaciones, claro en los otros tres evangelistas, es mucho menos evidente en Mc, donde Jesús no recibe el título de «rey», y la manifestación es más bien

1. Cf. p. 75s.

una especie de «liturgia de las peregrinaciones», muy semejante a la que probablemente se practicaba cada año en Jerusalén [2]. Cuando se piensa que Mc dio ya un gran paso hacia la acentuación de la misión de Jesús al introducir el episodio de la búsqueda del pollino, es lícito preguntarse si la tradición no hacía otra cosa que trasmitir un cántico enseñado por Jesús a sus discípulos, destinado a ser cantado cada vez que el grupo entraba en una localidad, llevando con él el reino de Dios. Dicho cántico pudo ser utilizado posteriormente en la liturgia cristiana. Por lo mismo, sería imprudente leer el relato como si se tratara del informe de un episodio que selló el destino del Maestro, dándole una audiencia considerable ante la opinión.

Por tanto, sólo nos queda el relato de la expulsión de los mercaderes del templo (Mc 11,15ss par.), que algunos críticos consideran como perteneciente al mundo de la ficción [3]. Hemos dicho ya en otra parte [4] por qué el apotegma, que relata este episodio, formaba parte de la tradición eclesial más antigua, y qué utilización práctica tuvo en la Iglesia primitiva de Jerusalén. Hemos demostrado también que dicha utilización por la comunidad de la capital judía, pocos años después de los acontecimientos, aseguraba la historicidad del episodio, cuya importancia no se debe exagerar, pero que ciertamente tuvo consecuencias graves para Jesús. Aquí nos contentaremos con exponer algunos puntos de nuestro razonamiento.

Los críticos que, con Robert Eisler [5] y S.G.F. Brandon [6], hacen del incidente del templo una operación militar de gran amplitud, se ven obligados a atribuir a Jesús el comportamiento

---

2. Cf. D. FLUSSER, *Jésus*, p. 120.

3. Véanse las conclusiones bastante negativas de M. GOGUEL, *Jésus*, París ^{2}1950, p. 327-328.

4. E. TROCMÉ, *L'expulsion des marchands du Temple*, en «New Testament Studies», 15 (1968-1969) 1-22.

5. ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣΑΣ Heidelberg 1928-1930.

6. *Jesus and the Zealots*, Manchester 1967, p. 331ss.

propio de un jefe de un ejército clandestino o convicciones «zelotas», incompatibles con todo el resto de la tradición evangélica. Como, además, el relato de la expulsión de los mercaderes del templo representa una base demasiado estrecha para reconstruir una batalla campal, es difícil comprender sobre qué pueda reposar una tesis del género. Con todo, esta tesis tiene el mérito de recordar un hecho que se olvida con demasiada frecuencia: que el templo de Jerusalén suponía una enorme administración, custodiada por un cuerpo importante de policía, y que cualquier acontecimiento que tuviera lugar dentro de este ambiente era conocido muy pronto en todo el país, sobre todo si había tenido lugar los días del gran aflujo de peregrinos, con ocasión de las grandes fiestas que atraían del extranjero hasta cien mil personas, en una ciudad que contaba con bastantes menos habitantes.

Esto explica que la acción de Jesús con los mercaderes —golpe de mano muy rápido y desprovisto de continuidad— pudiera alcanzar en la opinión judía las dimensiones de un gran acontecimiento. Aunque necesaria, la presencia de los mercaderes en el templo no era popular, y los peregrinos encontraban frecuentemente excesivos los precios. De hecho, su presencia en el templo fue objeto de vivas discusiones una o dos veces antes del año 70 de nuestra era. Las autoridades que administraban el templo, particularmente el sumo sacerdote, eran sospechosas de connivencia con los ocupadores romanos, y su poder financiero atraía sobre ellas numerosas críticas, cuya dramática conclusión habían de ser las luchas intestinas del período de la guerra del 66-70. Para muchos peregrinos debió ser motivo de entusiasmo enterarse de que esas gentes habían sido derrotadas o tenidas en jaque en sus propios dominios; idéntico entusiasmo se suscitaría después en una gran parte de los judíos de Palestina.

Jesús se había convertido en pocos minutos en un hombre

público. En adelante, sus palabras y sus hechos no afectarían sólo a grupos reducidos que habían estado en contacto directo con él. Suscitaban comentarios y reacciones en la masa del pueblo, aunque ésta no hubiera estado nunca en contacto con su persona. Se trataba, sin duda, de una popularidad poco duradera y que era objeto de discusión. Pero con todo era una popularidad muy extendida y repentina, cuya posible importancia política no podía dejar de impresionar a todos aquellos que poseían alguna parcela de poder en la Palestina de entonces.

Los Evangelios sinópticos no dejan que la popularidad adquirida por el Maestro en los atrios del templo diera sus frutos: pocos días después de la expulsión de los mercaderes, Jesús fue detenido y ejecutado, como si su acción hubiera acercado el fuego a la pólvora. Esta interpretación de los hechos es aceptada por la mayor parte de los biógrafos del profeta de Nazaret, que la consideran como algo evidente. Sin embargo, el cuarto Evangelio presenta los hechos en otro orden, dado que sitúa la expulsión de los mercaderes al comienzo del ministerio público de Jesús. Además, los relatos de la pasión no contienen ninguna alusión a este episodio. Esto supuesto, mal puede verse cómo el episodio pudiera ser la causa inmediata de la condenación a muerte del Maestro. Por otra parte, téngase presente que las acusaciones políticas lanzadas contra Jesús para obtener de los romanos su muerte carecerían de verosimilitud si sólo se apoyasen en el pequeño incidente del templo, considerado en sí mismo.

Por lo mismo, pensamos que se debe cuestionar la cronología de los Evangelios sinópticos, tan arbitraria en este caso como en todos los otros, y que no encuentra ningún apoyo en la tradición preevangélica. Por motivos literarios y teológicos, el evangelista Marcos, seguido por Mateo y Lucas, ha preferido colocar al fin de su libro todas las escenas que se des-

arrollan en Jerusalén. Como se ha reconocido con frecuencia (M. Goguel, T.W. Manson, etc.), esta presentación redaccional es históricamente poco verosímil. Muy probablemente Jesús hizo diversas visitas a Jerusalén (Mt 23,37-39 par.) como peregrino, con ocasión de las fiestas, y la expulsión de los mercaderes del templo —dado que no desempeñó ningún papel en el proceso— tuvo lugar con ocasión de una peregrinación que no debía ser ciertamente la de la última pascua.

Es imposible precisar más. Algunas semanas o meses antes de su detención, el Nazareno alcanzó súbitamente una gran notoriedad, que al irrumpir fuertemente sobre la escena pública produjo envidia y oposición; sobre todo en los círculos dirigentes, tanto judíos como romanos. Al temer que sublevara al pueblo contra la oligarquía sacerdotal y sus protectores extranjeros, la situación personal de Jesús no pudo tardar en hacerse peligrosa, sobre todo en las regiones donde se ejercía la autoridad del sanedrín de Jerusalén y la del prefecto romano.

Lo que hacía que el peligro fuera particularmente grande era la manera como se interpretaban y deformaban algunas palabras del Maestro, tanto por parte de la masa del pueblo como por parte de los enemigos. En la tradición preevangélica tenemos un ejemplo palpable de este fenómeno: la suerte que tuvo la declaración de Jesús sobre la destrucción y la reconstrucción del templo, declaración a la que daba un relieve particular la expulsión de los mercaderes. Según Mc 14,56-59 y Mt 26,60-61, los falsos testigos testificaron, ante el sanedrín reunido para juzgar a Jesús, que éste había proclamado que iba a destruir el templo y que lo iba a reedificar en tres días. Marcos se apresura a añadir que sus declaraciones no concordaban, «ni aun así», observación curiosa que Mateo suprime por no saber qué hacer con ella, y que da a entender que la acusación, a diferencia de otras, tenía algo de consistencia. En efecto, los dos evangelistas reproducen un dicho de Jesús

relativo a la *destrucción* del templo (Mc 13,1-2; Mt 24,1-2). Pero a sus ojos se trata meramente de una declaración del Maestro a este propósito, y nada dice del papel de Jesús en la ruina del santuario ni de una reconstrucción.

El evangelista Lucas no menciona los testigos falsos en su versión del proceso de Jesús, lo que elimina toda referencia a la deformación del dicho de Jesús sobre la destrucción del templo. Pero el mismo escritor cuenta que Esteban fue acusado de anunciar la destrucción del templo por su Maestro (Act 6, 13-14). Cualquiera que sea el origen de esta anotación, sugiere la existencia de una versión acentuada de la profecía relativa a la ruina del santuario, de la que Lucas (21,5-6) da la versión corriente, conforme a la de Mc 13 y Mt 24. Por otra parte, Esteban, en su discurso (Act 7,44ss), manifiesta una hostilidad tan viva hacia el templo de Jerusalén que, pese a la falsedad de las acusaciones lanzadas contra él (Act 6,13), es lícito preguntarse si no hizo efectivamente uso de la versión acentuada del dicho del Señor sobre la destrucción del templo. Por lo mismo, debe admitirse que el dicho no pudo ser una falsificación deliberada, sino una de las formas que tomó la declaración, largamente difundida en numerosos ambientes y regiones sin serio control.

El cuarto Evangelio confirma esta hipótesis. En efecto, en Jn 2,19, Jesús declara, a propósito de la discusión que sigue a la escena de la expulsión de los mercaderes, que edificará el templo en tres días, una vez que «los judíos» lo hayan destruido. El dicho se relaciona con las declaraciones de los falsos testigos en Marcos y Mateo, por adición del tema de la reconstrucción por Jesús al tema de la destrucción. Aunque se admita que Juan lo ha retocado algo y que lo ha interpretado ciertamente a su manera (Jn 2,20-21), podría muy bien tratarse de la versión más exacta de la declaración primitiva de Jesús.

Sea o no sea así, la declaración no se trasmitió evidente-

mente de forma organizada y segura. Parece que la predicación de la ruina del templo figuró en la tradición de los apotegmas, lo que le valió una gran estabilidad. Pero la declaración que contenía el anuncio de la reconstrucción del templo por Jesús debió circular de un modo u otro en los más diversos ambientes judíos, tras la expulsión sensacional de los mercaderes. De así sus variantes y las diferentes interpretaciones de que fue objeto: unas hostiles y otras favorables. Para los enemigos, semejante dicho confirmaba que el profeta de Nazaret era el agitador peligroso que indicaban sus hechos. A los ojos de la multitud, la declaración confería a la persona de Jesús un aspecto mesiánico o profético.

En los Evangelios tenemos indicios suficientes de la actitud entusiasta de la multitud con respecto a Jesús. Es cierto que los rasgos redaccionales de este género son numerosos, dado que los evangelistas tenían una clara tendencia a acentuar los éxitos conseguidos por el Maestro. Como caso particular, ya hemos mostrado que no es posible apoyarse demasiado en el relato de la entrada solemne en Jerusalén, aunque se encuentre en él el eco de escenas que se repetían sin duda en la entrada en muchas localidades[7]. Con todo, cierto número de episodios procedentes de la tradición eclesial o de la memoria popular dan testimonio de la gran popularidad de que gozaba Jesús en una época indeterminada de su carrera. Algunos de ellos tienen buenas probabilidades de situarse tras el episodio del templo.

Tanto el relato de la curación del ciego de Jericó (Mc 10, 45-52 par.) como el episodio de Zaqueo (Lc 19,1-10) suponen la presencia de una gran multitud y sentimientos de profundo entusiasmo hacia el Maestro por parte de gentes que nunca se habían encontrado con él. Cualquiera que haya sido la his-

---

7. Cf. p. 152s.

toria de su trasmisión, el acontecimiento que les ha servido de punto de anclaje histórico pudo muy bien desarrollarse después que Jesús se hubiera convertido en hombre público, a juzgar por la manera cómo se comportan con Jesús los protagonistas de ambos hechos: el primero le da el título de «hijo de David», y el segundo lo acepta como juez.

Puede decirse otro tanto de los dos relatos de la multiplicación de los panes (Mc 6,35-45 par.; 8,1-10 par.; Jn 6,1ss.). Aunque es concebible que tuvieran lugar en el período anterior a la expulsión de los mercaderes, es más verosímil que sucedieran después de este episodio, dado el inmenso concurso de gente y en conformidad con el orden adoptado por el cuarto Evangelio.

El relato de la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo (Mc 8,27ss par.) presupone largas discusiones sobre la misión confiada por Dios a Jesús entre el pueblo judío de Palestina. Si la asimilación de Jesús a Juan Bautista puede concebirse fácilmente durante el período provinciano de la vida pública del Maestro, se comprende todavía mejor después del enfrentamiento con las autoridades de Jerusalén, ya que el Bautista alcanzó su gran notoriedad después de su conflicto con Antipas (Mc 6,17ss par.) [8]. En cuanto a las otras identificaciones que las gentes proponían del Nazareno, ya se trate de «uno de los profetas» o de «Elías», es probable que sean posteriores al incidente en el templo, dado que este hecho podía fácilmente relacionarse con algún episodio de la vida de los profetas, en el que aparecen como los purificadores del culto (cf. 1Re 18, 20ss; Am passim; Jer 7).

Es probable que el entusiasmo popular condujera a algunos a la conclusión de que Jesús era el Mesías esperado. Es cierto que esta opinión la enuncian en Cesarea de Filipo sólo

---

8. Cf. además FLAVIO JOSEFO, *Antiquitates iudaicae*, XVIII, 5, 2.

los discípulos (Mc 8,29 par.). Pero el estilo extremadamente conciso de la narración permite pensar que los discípulos no hacían otra cosa que tomar una idea que ya tenían otros. Las alusiones a David que se encuentran en las diversas aclaraciones dirigidas a Jesús (Mc 10,45-52 par.; 11,10 par.), la pregunta del sumo sacerdote durante el proceso (Mc 14,61 par.) y, sobre todo, el hecho de la condenación por los romanos y la ejecución por crucifixión, bajo el título de «rey de los judíos», prueban de manera plenamente convincente que muchas gentes identificaban a Jesús con el Mesías. Ahora bien, un movimiento de opinión de este género no es concebible sino tras la expulsión de los mercaderes.

Finalmente, puede añadirse que la presión que ejerció la multitud durante el desarrollo del proceso y de sus antecedentes, aunque haya sido agrandada por los narradores cristianos, es algo bien real: la detención por sorpresa y de noche, el procedimiento expeditivo, la ejecución inmediata se explican mejor si suponemos que las autoridades judías y romanas querían, a la vez, impedir que Jesús sublevara a la multitud de los peregrinos pascuales y evitar movimientos de masa en favor de un prisionero muy popular. Ambos riesgos existían sólo en la medida en que el Nazareno fuera considerado como Mesías por una fracción importante del pueblo.

A esta ola de entusiasmo, sin duda de corta duración, pero que pudo parecer amenazadora para el orden establecido, como otras muchas en el primer siglo de nuestra era, las personas con cargo replicaron con la amenaza y, después, con la violencia. La tradición preevangélica conserva algunos vestigios de esta reacción, sobre todo allí donde Jesús se presenta como perseguido, espiado o dispuesto al sacrificio de su vida. Cierto tipo de oposición, que pudo manifestarse antes de alcanzar Jesús la gran notoriedad, parece más verosímil después de este giro decisivo en su vida. Así, por ejemplo, el enfrentamiento

violento, con ocasión del suceso del hombre de la mano seca (Mc 3,1-6 par.), supone una tensión extrema entre Jesús y sus adversarios, decididos a perjudicarle aprovechando la menor imprudencia. Igualmente, la discusión relativa al origen del poder exorcista de Jesús (Mc 3,22ss par.) se comprende mejor si se supone que las autoridades judías andaban buscando un motivo de inculpación que les permitiera deshacerse de un agitador peligroso. De la misma manera, el duro ataque del Maestro contra la «tradición de los antepasados» (Mc 7,1-13 par.) sólo se explica si las críticas dirigidas a los discípulos por su negligencia en materia de pureza ritual son en realidad asechanzas tendidas por adversarios implacables.

Es todavía más verosímil que deban situarse después de la expulsión de los mercaderes del templo los dichos en que Jesús se presenta como errante y amenazado: Mc 2,19-20 par.; 10,38-45 par.; Mt 8,19-20 par.; 23,37-39; Lc 12,49-50; 13,31-33; 17,22-25; 22,35-38. También podríamos mencionar las predicciones de la pasión en Mc 8,31 par.; 9,31 par.; 10,32-34 par. Muchos pasajes donde se exhorta a los discípulos al sacrificio completo de sus bienes y de su vida remontan posiblemente a este período, a la vez glorioso y difícil de la vida del Maestro: Mc 8,34ss par.; 10,29-30 par.; Mt 5,10-12; 10,17-39 par.

En una palabra, no faltan indicios en los Evangelios sinópticos que confirmen la hipótesis anteriormente enunciada, aunque no pueda apoyarse en la existencia de una capa de tradición que represente el punto de vista de la gran masa judía de Palestina acerca de la persona de Jesús. Lanzado impensadamente al primer plano de la escena pública, al profeta de Nazaret no le quedarán muchas semanas o meses antes de sucumbir a los golpes de la coalición que se formó contra él, a medida que su popularidad se generalizaba, después del suceso del templo. Pero en muchos aspectos, este breve período fue de gran importancia.

En concreto, fue durante este tiempo cuando se suscitó la cuestión de la actitud de Jesús en relación con el mesianismo político, con el movimiento zelota y con los bandidos enderezadores de injusticias que causaban estragos en regiones apartadas de Palestina. No sabemos si el Maestro había ya tenido contactos con estas tendencias y ambientes antes de trastornar el comercio del templo. Nada hay seguro sobre el origen galileo de estos grupos, contrariamente a lo que se repite con demasiada frecuencia, y la actividad de los zelotas, en cuanto grupo organizado, sufrió cierto eclipse en tiempos de Juan Bautista, de Jesús y de los primeros cristianos, a juzgar por el silencio que el historiador Josefo guarda sobre ellos hasta los comienzos de los años 50. Es posible que Jesús, a su manera, se haya inspirado en cierta ideología zelota sobre la acción directa para defender el honor de Dios, al recurrir a las vías de hecho para desocupar el atrio exterior del templo del mercado permanentemente allí implantado: el ejemplo de Pinejás (Núm 25,1-15), renovado por Matatías (1Mac 2,15-28), le pudo mover a asumir personalmente la tarea que las autoridades no querían asumir, es decir, el castigo de los profanadores, como también lo hacían los zelotas [9], inspirándose en los héroes del pasado. Pero esto no pasa de ser una conjetura.

Lo que por el contrario resulta casi cierto, es que una vez metido en el torbellino de la gran popularidad, Jesús se vio muy pronto confrontado con movimientos que eran admirados y temidos por todo el pueblo judío de Palestina. Frente al mesianismo político que se expresa, por ejemplo, en el *Salmo 17 de Salomón* y que correspondía a las simples aspiraciones de la gente, no parece que Jesús adoptara una actitud tan negativa como la que le atribuye J. Héring [10], apoyándose para ello en sus respuestas al sumo sacerdote con ocasión del proceso

9. Cf. M. HENGEL, *Die Zeloten*, Leiden 1961.
10. *Le Royaume de Dieu et sa venue*, Neuchâtel 1959, p. 111-143.

(Mc 14,61-62 par.) y a Pedro tras la confesión en Cesarea de Filipo (Mc 8,30ss). Se debe pensar más bien en una negativa a comprometerse demasiado: tal parece ser el sentido de pasajes menos visiblemente retocados, como la conclusión de las multiplicaciones de los panes (Mc 6,45 par.; 8,9ss par.; Jn 6, 14ss), o de hechos cargados de sentido simbólico del tipo de la elección del pollino como cabalgadura para la entrada solemne en Jerusalén o en otras localidades (Mc 11,1ss par.), referencia clara a la profecía de Zac 9,9-10.

Por parte del movimiento zelota, el golpe estrepitoso del templo debió acarrear a Jesús algunas simpatías. Es posible que, como consecuencia de este hecho, se produjeran adhesiones de zelotas al grupo de los discípulos del Nazareno. Es bien sabido que a uno, al menos, de los doce se le califica de «cananeo» (Mc 3,18; Mt 10,4) o de «zelota» (Lc 6,15; Act 1,13), que significa en ambos casos «el celante». Además, es posible que los sobrenombres de Judas Iscariote y de Simón Baryona signifiquen «sicario» y «anarquista» (R. Eisler), lo que los convertiría en zelotas o en simpatizantes de los zelotas. Jesús no intentó rechazar estos apoyos comprometedores. Pero su enseñanza sobre la ley y sobre el reino de Dios es tan diferente de lo poco que sabemos de la doctrina zelota que no era posible confusión alguna.

Por lo que respecta a los bandidos que sostenían la resistencia y gozaban de cierto prestigio popular, hasta el punto que los pretendientes mesiánicos que surgían de cuando en cuando difícilmente se distinguían de ellos, no parece que Jesús tuviera alguna relación con ellos, a menos que Judas Iscariote y Simón Baryona procedan de sus filas, lo cual es bastante dudoso. Por el contrario, es probable que Jesús fuera considerado por los romanos como una especie de guerrillero nacionalista: el episodio de Barrabás y la crucifixión entre dos bandidos confirman, en todo caso, que tal era el sentido de

su condenación como «rey de los judíos» a los ojos de las autoridades romanas. Según una tradición propia de Lucas y cercana a los apotegmas, Jesús puso de su parte lo necesario para hacer posible dicha asimilación. En efecto, el diálogo de Lc 22,35-38 debe entenderse de la manera siguiente: al asegurarse de que los discípulos dispusieran de un mínimo de armamento, el Maestro hacía inevitable un proceso romano, sobre todo después de la breve escaramuza de Getsemaní (Mc 14, 47-59 par.). ¿Quería él, al hacer esto, evitar la jurisdicción del sanedrín? No se excluye esta posibilidad.

Así pues, Jesús, expuesto como hombre público a todos los equívocos y a todas las presiones de la opinión, no quiso sustraerse del todo a la corriente que lo llevaba ni se abandonó totalmente a ella. Aceptó en suma, la inmensa popularidad que le valió el suceso del templo, incluida la interpretación mesiánica de su persona y de su obra. Pero, al mismo tiempo, guardó las debidas distancias en relación con el papel que pretendían hacerle jugar: Mesías, pero a su manera; cercano a los zelotas, pero completamente diferente de ellos por su comportamiento y por su inspiración; voluntariamente semejante a los guerrilleros, pero decididamente resuelto a no actuar como ellos.

Esta actitud de un consentimiento reservado para con la imagen que las gentes de Palestina se hacían de él no es muy diferente de la manera como el mismo Jesús reaccionaba ante las ideas que tenían de él los diversos grupos con los que anteriormente había entrado en contacto. Y esto nos sitúa ante la cuestión final, que es necesario al menos plantearse: ¿Quién era, en el fondo, este Jesús de facetas tan múltiples?

CAPÍTULO NOVENO

¿QUIÉN ERA JESÚS?

Ante las imágenes tan diversas que la tradición evangélica nos ofrece de la persona y de la obra de Jesús, puede surgir la tentación de escoger arbitrariamente una de ellas, como explícitamente hacen muchos biógrafos del Nazareno. Para unos, en efecto, lo que cuenta es el Mesías político y religioso, aclamado por la masa del pueblo judío de Palestina tras la expulsión de los mercaderes del templo; otros se interesan por la imagen del moralista ingenioso de las parábolas, mimado por la pequeña y mediana burguesía; otros ven en él al profeta de un reino de Dios misteriosamente presente y de la predicación liberadora, tal como lo han conocido los discípulos; otros lo contemplan como un mago casi divino y bienhechor de todos, del que conservaron un recuerdo indeleble los campesinos del nordeste de Galilea. Hay también autores que sólo ven en Jesús al mártir, cuya muerte procura la salvación a los que meditan en ella: sólo les interesa el personaje central de la pasión.

Opciones de este género tienen el mérito de presentar un Jesús fácilmente comprensible. Ante un personaje reducido a una dimensión principal, nada más simple que admirarlo sin reservas o rechazarlo sin más, según los gustos de cada uno. Nada más fácil que presentar un Cristo despojado de toda complejidad, vestido a la moda del tiempo y del ambiente al que se quiere llegar.

Sin embargo, tras el descubrimiento de la diversidad de imágenes de Jesús que se encuentran en la tradición, semejante reducción resulta tan arbitraria que debe descartarse sin más. Es indispensable integrar la complejidad de la persona del Nazareno en un ensayo de síntesis que le dé la coherencia necesaria, sin la que el espíritu humano sería incapaz de comprenderle.

Muchos biógrafos de Jesús han pensado que podían conseguirlo reconstruyendo la conciencia que el Maestro tenía de sí mismo y de su misión, muy especialmente su «conciencia mesiánica». Son innumerables los ensayos, positivos o negativos, que han pretendido demostrar por qué, cómo y cuándo Jesús se comprendió a sí mismo como Mesías, como Hijo de Dios o como Hijo del hombre, o, por el contrario, sólo se creyó un sabio, un rabino o un profeta. Esta tendencia se ha hecho más prudente a causa del progreso del método morfocrítico, pero no ha desaparecido todavía. Hay quien sostiene aún, con la misma audacia de otros tiempos [1], que si Jesús se ha mostrado en aspectos tan diversos es porque era sabedor — o no lo era — de su condición de Mesías, Hijo de Dios o Hijo del hombre. Para unos, el Maestro habló y actuó como Mesías en todo: reformador de la ley y mensajero escatológico último para los discípulos; predicador de sí mismo para los oyentes de las parábolas; Hijo de Dios, con poderes mágicos, para las muchedumbres galileas. En todo esto él ha querido únicamente imponer su propia concepción de la mesianidad. Para otros, por el contrario, Jesús nunca se comportó como Mesías ni habló jamás de sí mismo a este respecto: todo lo que produce una impresión contraria es creación pospascual de la Iglesia cristiana.

Por nuestra parte, no logramos ver dónde pueden esos emi-

---

1. Véase la obra reciente de J. GALOT, *La conscience de Jésus*, Gembloux 1971.

nentes especialistas encontrar argumentos para defender tesis tan contradictorias. Aunque se admita que la tradición preevangélica pueda distinguirse perfectamente de los elementos redaccionales que actualmente la encuadran en los Evangelios, la ausencia de criterios serios para practicar un claro deslinde entre lo que es primitivo y lo que es secundario en esta tradición implica una dificultad muy grave para toda investigación histórica, como se ha dicho ya. En estas condiciones, ¿cómo esperar que se pueda llegar a las motivaciones más profundas y personales de un ser tan diferente de nosotros como fue Jesús, independientemente de lo que pueda pensarse de su divinidad o de su mesianidad? Extraña comprobar que muchos se niegan a admitir esta evidencia.

Para conseguir una síntesis que permita comprender al Nazareno, en la medida de lo posible, creemos que es necesario tomar otro camino: una comparación de las actitudes que adoptó Jesús frente a las diversas imágenes que los demás se formaban de su persona. Si la comparación consigue demostrar que existen constantes en estas actitudes, se podrá buscar en esta línea una de las claves del comportamiento del Maestro.

La primera constante que se impone a la atención es ésta: cada una de las imágenes es resultado de una iniciativa suya. La que se formaron los discípulos es simple respuesta a la predicación del reino de Dios y al llamamiento dirigido a algunos para que secundaran a Jesús en esta tarea. La imagen que nos trasmiten los relatos de la pasión está fuertemente caracterizada por la iniciativa que adoptó Jesús en la última cena en relación con los discípulos, acción profética que sella el destino del Maestro y que sugiere una interpretación soteriológica de la cruz. La imagen que se formaban en los campos galileos del hombre de Nazaret que curaba era producto de los hechos taumatúrgicos, a los que se entregaba Jesús cuando los enfermos interrumpían su actividad de predicador. La que se

refleja en las parábolas procede del papel de narrador que asumió Jesús de cara a los ambientes burgueses. En cuanto a la imagen de Jesús como hombre público, es preciso buscar su pleno origen en la más dura de las iniciativas que tomó el Maestro: la expulsión de los mercaderes del templo.

Creemos inútil precisar más. Independientemente de los matices que puedan añadirse a esta afirmación, el hecho es que Jesús supo tomar las iniciativas necesarias para dar de sí mismo una imagen muy diferente de la que podían sugerir su origen (Mc 6,1-6 par.) y las ideas entonces corrientes (Mc 2,17 par.; 10,31-45 par.; Mt 10,34-36 par.).

En el profeta de Nazaret no se advierte ni servilismo a esquemas corrientes que pudieran aplicársele, ni encierro en torre de marfil; se percibe más bien voluntad de afirmarse públicamente ante determinados grupos humanos.

La segunda constante que se observa en la actitud de Jesús frente a las diversas imágenes que circulaban en torno a él, es la fuerza extraordinaria que permite a este humilde personaje imprimir a aquellas imágenes un relieve inhabitual. A los ojos de los discípulos estupefactos, el Maestro que les enseña con métodos bien conocidos se distingue, sin embargo, de todos los otros por la novedad y lo audaz de su doctrina, por el carácter absoluto de su llamamiento, por la manera de lanzar a los oyentes a la acción. Para los campesinos galileos se trata de alguien que cura, mucho más poderoso y generoso que todos sus semejantes; para los miembros de la clase media, el talento de este narrador y moralista no tiene par, y le permiten críticas que no hubieran tolerado a ningún otro. Para las multitudes palestinas, entusiasmadas por la gesta del templo, se trata de alguien que es mucho más que un zelota o un revolucionario cualquiera: se trata del elegido de Dios, que conducirá a su pueblo a la liberación definitiva, a juzgar por la audacia de su comportamiento y la fuerza de su predicación.

No puede haber duda: Jesús era un hombre excepcionalmente dotado. El ambiente en que le colocó su nacimiento era modesto; también han sido siempre humildes los diversos escenarios de su actividad, a excepción del templo de Jerusalén, centro de una religión bien conocida en todo el mundo civilizado de la cuenca mediterránea y del medio oriente. Pese a esto, la impresión que produjo su persona y su acción alcanzó rápidamente un alcance considerable, que puede explicarse ciertamente de cien maneras diversas, pero que se debe, ante todo, a las cualidades personales del interesado. Descuidar su presencia y su acción significa condenarse a no comprender nada de la historia de los orígenes cristianos, historia dominada totalmente por esta personalidad excepcional, de cualidades casi ilimitadas.

En la actitud de Jesús frente a las diversas imágenes que existían de él, hay una tercera constante que merece nuestra atención: la aceptación más o menos activa de cada una de esas imágenes. El Maestro ha querido desempeñar el papel que le asignaban los discípulos, los campesinos galileos, la burguesía palestina y la gran masa del pueblo judío. Y lo ha desempeñado siempre con cierta reserva, por temor a verse absorbido por alguno de esos grupos. Pero nunca lo ha rechazado. Todo lo contrario. Maestro para unos, narrador para otros, curandero para otros, personaje mesiánico para la masa, él ha ejercido con perseverancia la actividad que se significaba en cada uno de estos títulos, sin preocuparse, a lo que parece, de conciliar entre sí las diversas imágenes ni de urgir demasiado la tarea de rectificar lo que en ellas había de insatisfactorio.

Se puede decir que Jesús ha suscitado, reforzado y aceptado todas estas imágenes, por muy imperfectas y difíciles de conciliar que pudieran ser. ¿Se puede hablar, a este propósito, de oportunismo, como se ha hecho con frecuencia respecto de Pablo, que se hizo «todo para todos» (1Co 9,19-23)? Esto sig-

nificaría olvidar que, tanto en un caso como en otro, se trata de un predicador escatológico que aspira a llegar al mayor número de gente en el tiempo más breve. Como lo hará después su apóstol, Jesús quiere ir rápido y lejos. Su comportamiento está totalmente dominado por el anhelo de acercar al reino de Dios a los grupos más diferentes. La persona del predicador no tiene tanta importancia como para que se detenga la difusión del Evangelio con el fin de dictar a los oyentes los términos que deben emplearse para hablar de Jesús.

Con todo, al igual que en Pablo, la autoridad de quien habla en nombre de Dios es necesaria para la ponderación del mensaje. Lo que se dice a los diversos grupos que se le enfrentan, o lo que se hace en su presencia, no tiene mucho sentido en tanto el Nazareno no se convierte en objeto de admiración de sus interlocutores. La imagen que del Maestro evoca la tradición procedente de los diversos grupos refleja esta unión indisoluble entre la obra y su autor. Al aceptarla en cada caso, Jesús manifiesta su intención de reivindicar una autoridad muy elevada, la más elevada que el grupo esté dispuesto a reconocerle. Por otra parte, al no proponer ninguna síntesis de estas imágenes, sugiere que ninguna de ellas ni ninguna otra que se pudiera añadir, da razón plena de su persona y de su misión.

Por ello, el «misterio de Jesús» no es una creación más o menos artificial de las generaciones posteriores. Está enraizado en el comportamiento del Nazareno, totalmente entregado a su tarea humilde, pero convencido de disponer para esta misión de una autoridad excepcional, que tiene su origen en Dios. Comprometido en muchos diálogos a la vez, no busca reducirlos a la unidad; demasiado grande para que pueda ser comprendido enteramente por ninguno de sus interlocutores, es parcialmente captado por muchos de ellos. Este misterio preanuncia ya las incertidumbres de los evangelistas y de los

teólogos del primer siglo. Nunca lo han podido eliminar totalmente ni los historiadores ni los teólogos. Ni lo será jamás.

Ningún biógrafo podrá hacer otra cosa que enunciar los datos del misterio. Después, cada cual se esforzará en lograr una captación intuitiva, necesariamente imperfecta, con los medios que le proporciona el propio ambiente. La imagen que de Jesús logra el creyente, con la ayuda de la enseñanza de su Iglesia, es tan legítima como la que el incrédulo toma de la filosofía que se practica en su entorno. Pero no lo es más.

Y aunque una y otra sean contradictorias, no lo son más de lo que lo son las diversas imágenes cuya existencia nos revela la tradición preevangélica. No estamos en condición de hacer la síntesis, pero podemos sostener que representan puntos de vista legítimos sobre este objeto único e inalcanzable que es el profeta de Nazaret, siempre que se apoyen en los textos y traduzcan una cierta simpatía por Jesús. El creyente puede pensar que se halla en una relación especialísima con Cristo. Pero no puede hacer a Jesucristo propiedad suya, ni negar que el no creyente esté también en relación con el Nazareno.

En una palabra, el misterio de Jesús, hoy como siempre, consiste en que él puede hablar de Dios y del hombre a los grupos más diversos, empleando para cada uno el lenguaje más apropiado y comprensible y haciendo que todos reconozcan su autoridad, aunque la expresen en términos tan diferentes que resulte imposible cualquier ensayo de síntesis. El misterio de Jesús consiste en que fue y continúa siendo el objeto que todos contemplan, pero que nunca se convierte en propiedad de nadie, ni siquiera de los discípulos.

Por su parte, los creyentes de hoy, como los del siglo I, reafirmarán que son una «cosa» de Cristo resucitado, y de este hecho intentarán sacar fuerza para su vivir. Nada tan bello y verdadero, pero también nada tan difícil de conseguir en un mundo cada vez menos religioso. Los creyentes de nues-

tro tiempo deben aprender a someterse a Jesús de Nazaret, pero sin acapararlo; a ser boca y manos del Resucitado, pero sin pretender el monopolio sobre el Nazareno; a darlo a conocer y a hacer que todos conozcan su mensaje, pero sin aprovecharse de los frutos de este esfuerzo; a caminar en seguimiento del Maestro, pero sin esperar que los demás comprendan su conducta como ellos quisieran y sin actuar como el fariseo de la parábola (Lc 18,9-14).

Este ensayo habría alcanzado su finalidad si ayudara a que algunos creyentes comprendan que, por muy unidos que estén con Cristo, nunca se puede disponer exclusivamente de él, y si logra persuadir a algunos incrédulos de que Jesús, el gran Jesús, es del dominio público.

ALGUNOS LIBROS SOBRE JESÚS

El marco histórico de la vida de Jesús ha sido objeto de múltiples trabajos; entre ellos, pueden citarse en particular: CH. GUIGNEBERT, *Le monde juif vers le temps de Jésus*, París 1935, [2]1969; M. SIMON, *Les sectes juives au temps de Jésus*, París 1960; J. JEREMIAS, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, Gotinga [5]1963; B. REICKE, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, Gotinga 1965. Para los problemas de cronología puede recurrirse, por ejemplo, a J. FINEGAN, *Handbook of Biblical Chronology*, Princeton 1964, p. 215ss.

La historia de las vidas de Jesús la ha bosquejado muy satisfactoriamente M. GOGUEL, *Jésus*, París [2]1950, p. 15-54. Pero el libro clásico sobre la materia continúa siendo el de A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 1906; última ed. Munich-Hamburgo 1966, con introducción de J. M. ROBINSON.

La mejor presentación de las diversas fuentes que puede utilizar el biógrafo de Jesús es todavía la de M. GOGUEL, *o.c.*, p. 55-131. Una buena exposición sobre la utilización de los materiales contenidos en los Evangelios canónicos se encuentra en X. LÉON-DUFOUR, *Los Evangelios y la historia de Jesús*, Estela, Barcelona 1967. Véase también L. CERFAUX, *Jesús en los orígenes de la tradición*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1970.

Para el estudio del texto evangélico puede usarse la edición crítica de E. Nestle, *Novum Testamentum graece,* Stuttgart [25]1963; o bien las de J.M. Bover, *Novi Testamenti Biblia graeca et latina,* Madrid 1950; K. Aland - M. Black - B.M. Metzger - A. Wikgren, *The Greek New Testament,* 1966. Entre las numerosas versiones castellanas pueden citarse: S. González de Carrea, *Los cuatro Evangelios,* León 1968 (con amplias introducciones y notas exegéticas); Serafín de Ausejo y otros escrituristas, *Nuevo Testamento,* Versión ecuménica, Herder, Barcelona [2]1972; J.M.ª Valverde, *Nuevo Testamento,* Revisión de L. Alonso Schökel, Madrid 1966. Para el estudio comparativo de los textos sinópticos, véase J. Alonso Díaz - A. Sánchez-Ferrero, *Evangelio y evangelistas. Las perspectivas de los tres primeros Evangelios en sinopsis,* Madrid 1966. Además, P. Benoit - M.E. Boismard, *Synopse des quatre évangiles en français avec parallèles des apocryphes et des Pères,* 2 vols., París 1965-1972.

De la enorme producción en torno a los Evangelios y a la tradición que les sirve de base retenemos únicamente las obras más indispensables: R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition,* Gotinga [4]1958; C.H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel,* Cambridge 1963; V. Taylor, *The Gospel According to St Mark,* Londres 1952; P. Bonnard, *L'Évangile selon saint Matthieu,* Neuchâtel 1970.

Las vidas de Jesús son innumerables. Y no queremos hacer aquí presentación crítica de todas ellas; de algunas ya se hizo en el capítulo primero. Citamos solamente algunas obras más características. Además de los libros de M. Goguel (protestante liberal) y X. Léon-Dufour (católico muy cercano a la escuela morfocrítica), ya mencionados, véanse los siguientes: Ch. Guignebert, *Jésus,* París 1933 (punto de vista de un no cristiano); A. Schweitzer, *Le secret historique de la vie de Jésus,* París 1961; trad. cast.: *El secreto histórico de la vida de Jesús,* Siglo

Veinte, Buenos Aires 1967 (es traducción de un original alemán de 1901, y representa el punto de vista del protestantismo liberal, ampliamente sobrepasado ya por el progreso de la crítica); J.M. ROBINSON, *The New Quest of the historical Jesus*, Londres 1959 (punto de vista de un bultmanniano); hay traducción francesa; R. BULTMANN, *Jesús*, Buenos Aires 1968 (el original alemán es de 1926); D. FLUSSER, *Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbeck (Hamburgo) 1968 (representa el punto de vista de un estudioso israelí); hay traducción francesa: París 1970.

Para algunos problemas importantes de la vida de Jesús, pueden utilizarse con provecho W. BEILNER, *Christus und die Pharisäer*, Viena 1959; S.G.F. BRANDON, *Jesus and the Zealots*, Manchester 1967; O. CULLMANN, *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*, Madrid 1971; H. BRAUN, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus: Jesus von Nazareth und die essenische Qumrânsekte*, Tubinga 1957; A. JAUBERT, *La date de la Cène*, París 1957; J. BLINZLER, *El proceso de Jesús*, Litúrgica Española, Barcelona 1958; P. WINTER, *On the Trial of Jesus*, Berlín 1961.

Sobre la enseñanza de Jesús, véanse, por ejemplo, los libros siguientes: T.W. MANSON, *The Teaching of Jesus*, Cambridge 1935; E. PERCY, *Die Botschaft Jesu*, Lund 1953; N. PERRIN, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, Londres 1967; J. JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie*. I; *Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1971; J. HÉRING, *Le Royaume de Dieu et sa venue*, Neuchâtel 1959; H.E. TOEDT, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, Gütersloh 1959; J. JEREMIAS, *Las parábolas de Jesús*, Estella (Navarra) 1971; del mismo, *Palabras de Jesús*, Fax, Madrid 1970; W.D. DAVIES, *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge 1964. [L. CERFAUX, *El mensaje de las parábolas*, Fax, Madrid 1970; C.H. DODD, *El Evangelio y la ley de Cristo*, Dinor, San Sebastián 1967; CL. TRES-

MONTANT, *La doctrina de Yeshúa de Nazaret*, Herder, Barcelona 1973; C.H. DODD, *El fundador del cristianismo*, Herder, Barcelona 1974. Se consultará con interés para la mayor parte de los problemas tratados en esta obra, J. CABA, *De los Evangelios de Jesús histórico*, BAC, Madrid 1971.]

ÍNDICE

Nota editorial 7
Introducción 9
I. El estancamiento de las vidas de Jesús 13
II. Los Evangelios y su trasfondo 30
III. El Jesús de los «logia» 48
IV. El Jesús de los «apotegmas» 74
V. El Jesús de los relatos biográficos 86
VI. El Jesús de las parábolas 115
VII. El Jesús de los relatos de milagros 135
VIII. Jesús, hombre público 151
IX. ¿Quién era Jesús? 165
Algunos libros sobre Jesús 173
Índice de citas bíblicas 177
Índice de autores 185